This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME DEUXIÈME

Digitized by Google

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.

Digitized by Google

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. MAURICE VERNES

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, P. DECHARME, S. GUYARD, G. MASPERO
C. P. TIELE, (de LEYDE), etc.

PREMIÈRE ANNÉE

TOME SECOND

UNIV. OF CALIFORNIA

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1880

Digitized by Google

BL3
R4
v.2

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

LES MONUMENTS FUNÉRAIRES DES GRECS

L'étude des monuments funéraires des Grecs est un sujet d'un intérêt exceptionnel ; car il est impossible que de tels monuments ne portent aucune trace de ce que pensèrent de la vie et de la mort ceux qui les érigèrent ; or quoi de plus intéressant que de savoir quelles furent, sur la destinée humaine, les pensées d'un peuple d'une si pénétrante intelligence, auquel nous devons et la science et la philosophie et l'art ?

L'opinion règne aujourd'hui dans l'archéologie que les bas-reliefs dont les Grecs ornèrent leurs sépultures ne témoignent en rien d'une croyance quelconque à une existence qui dépasse le tombeau. Suivant cette opinion, satisfaits de la vie terrestre, ils se seraient peu inquiétés de ces rêves d'une autre vie qui agitent les modernes, et, en conséquence, n'auraient jamais représenté sur les tombeaux que les scènes d'ici-bas, soit de simples images de la vie humaine, et surtout de la vie de famille, soit les adieux suprêmes, soit les honneurs rendus à la mémoire des morts. Telle aurait été surtout la nature des tableaux dont on aurait orné les sépultures aux temps où la Grèce fut le plus elle-même et le plus exempte des éléments étrangers qui vinrent

262262

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

plus tard altérer son génie [1]. Les inscriptions jointes en ces temps aux représentations ne nous fournissent généralement sur le sens de celles-ci que peu de lumière. Si l'épitaphe en vers qui nous a été conservée des Athéniens tués dans le ve siècle au siége de Potidée nous dit que les âmes sont allées dans l'éther, tandis que la terre a gardé les corps [2], expressions dont l'interprétation naturelle est que les âmes survivent aux corps et vont habiter avec les dieux, les inscriptions funéraires, à ces hautes époques, consistent ordinairement dans les noms seuls des défunts, avec l'indication de leur pays ou de leur dème natal. On est donc presque toujours réduit à deviner d'après les représentations mêmes ce qu'elles veulent dire.

Avant de rechercher ce qu'est, dans cette question, la vérité, examinons un moment ce qu'est la vraisemblance; pour nous aider à découvrir ce qui fut, voyons ce qui probablement dut être. Autrement dit, des deux opinions dont l'une, qui règne aujourd'hui, exclut des bas-reliefs funéraires toute allusion à une vie future, et l'autre, que je voudrais substituer à celle-là, voit dans les mêmes bas reliefs des images ou des symboles de l'immortalité, demandons-nous, avant tout examen des monuments mêmes, laquelle semble s'accorder le mieux avec la nature du milieu où la Grèce se trouva placée, avec ses idées à elle-même et ses usages.

Le monde avec lequel la Grèce était dans un perpétuel

(1) L'origine de ces idées doit être rapportée principalement aux opinions de Lessing et de Goethe sur la différence du paganisme et du christianisme, opinions accueillies par Voss et Lobeck. Celui-ci dit (*Aglaophamus*, p. 312) en parlant des Grecs avant les guerres médiques : « Læti præsentibus, futurorum securi, promti ad agendum, actorum immemores, sollicitudinis et superstitionis causas procul habebant. » Les archéologues presque sans exception soutinrent ensuite, sans distinction d'époques, que les Grecs n'avaient placé sur les tombeaux que des tableaux de la vie terrestre. Voir principalement les écrits de Friedlænder, Friedrichs, Otto Jahn, Pervanoglu.

M. J. Girard a montré (*Le sentiment religieux chez les Grecs*, 1869, in-8), combien les Grecs avaient été soucieux de la destinée de l'homme après la mort.

(2) Voy. *Anthologa*. Append. 287, et *Epigr. fun.* 187. Phocyl. *Sent.*

Ἡνιχ' ἀπολείψας σῶμ' ἐς ἀιθερ' ἐλεύθερον ἔλθῃς
Ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκ ἔτι θνητός.

Digitized by Google

commerce, de la Thrace, de l'Italie et de la Gaule à l'Asie et à l'Égypte, était rempli de la croyance à l'immortalité, et dans tout ce monde les monuments funéraires la proclamaient. Sur ce dernier point, la lumière se fait en ce moment même, peut-être plus que jamais, au moins pour ce qui regarde l'Égypte et la Phénicie.

Les sépultures qu'on a découvertes dans la plaine de Saqqarah près Memphis, et qui appartiennent aux plus anciennes époques de l'Égypte, sont décorées de compositions où l'on voit le mort parmi de riches domaines remplis de troupeaux, pêchant, ensemençant, récoltant, ou encore recevant des offrandes. Tout en remarquant que les richesses attribuées au mort par les inscriptions jointes aux tableaux dont il s'agit dépassaient toute vraisemblance, M. Mariette avait expliqué ces tableaux comme représentant le défunt pendant sa vie ou honoré après sa mort par ses enfants et ses serviteurs, en ajoutant que l'intention de telles représentations avait été de rappeler aux survivants leur devoir d'offrir au défunt les sacrifices d'usage [1]. Il y a peu d'années, lorsque j'eus démontré ou cherché à démontrer, en publiant le monument de Myrrhine, que les bas-reliefs funéraires des Grecs offraient toujours des représentations ou des symboles de la vie future, la pensée me vint qu'il en devait être de même de ceux des autres peuples de l'antiquité et particulièrement des Égyptiens, toujours occupés de l'autre vie, et je proposai au savant conservateur du département égyptien de notre musée, M. Pierret, une interprétation des tableaux qui ornent les sépultures de Saqqarah et d'autres encore, d'après laquelle il faudrait y voir des images du bonheur au delà du tombeau. Tout récemment M. Mariette, revenant sur l'explication qu'il en avait donnée, vient de déclarer qu'à son avis il faut voir dans les scènes figurées sur les antiques *mastabas* de Saqqarah des peintures d'un monde idéal, région de félicité. [2]

(1) *Rev. archéol.* 1869.
(2) V. *Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr.* 1879.

Digitized by Google

Depuis la publication de mes recherches, M. Halévy a avancé, dans un mémoire lu à l'Académie des inscriptions, que l'idée de l'immortalité avait tenu une grande place dans les croyances nationales chez tous les peuples de race sémitique. Dans le débat qui eut lieu alors sur cette question, les monuments figurés ne jouèrent aucun rôle; mais une circonstance que présente un des sarcophages rapportés de Sidon et d'Aradus au musée du Louvre par M. Renan — circonstance que m'a fait remarquer ce qu'offrent d'analogue les monuments funéraires de la Grèce et de l'Étrurie — me paraît de nature à fournir un argument nouveau à l'appui de la thèse de M. Halévy, au moins pour ce qui regarde la Phénicie. Sur des vases grecs peints on voit souvent des stèles funéraires ornées de bandelettes de pourpre et de petits flacons à parfums : ces flacons se retrouvent, aussi bien que des couronnes de fleurs, à la main des morts qui sont couchés, quelquefois endormis, sur les tombes étrusques. Remarquons encore que sur nombre de stèles égyptiennes et de stèles grecques et lyciennes des anciens temps, les défunts sont figurés respirant le parfum d'une fleur. Or le flacon à parfum représente la même idée que la fleur odorante. Sur les sarcophages phéniciens les morts sont étendus sur le dos, les yeux ouverts pourtant, ce qui indique, si je ne me trompe, que dans le repos ils vivent encore, et l'un d'eux tient à la main le petit flacon à parfum des stèles grecques et des tombes étrusques. Je crois pouvoir signaler là un symbole expressif de l'éternel bonheur.

On ne savait rien, il y a peu de temps encore, de ce que l'Assyrie avait pu croire d'une existence après la mort; maintenant nous ne connaissons pas seulement un poème assyrien dont le sujet principal est la descente d'une déesse aux enfers à la recherche d'un mortel qu'elle vient en retirer : on a découvert très récemment un bas-relief provenant de l'Assyrie qui, suivant l'explication qu'en a donnée M. Clermont-Ganneau, représente le monde infernal. Tous les peuples, dit à cette occasion le savant que je viens de nommer,

Digitized by Google

ainsi d'accord avec M. Halévy et avec moi, tous les peuples durent avoir, comme les Égyptiens, leur théorie de l'immortalité [1]. J'ose prédire que lorsqu'on découvrira des décorations de sépultures assyriennes, on trouvera dans ces décorations, comme je viens d'en signaler dans celles d'un sarcophage phénicien, des symboles plus ou moins significatifs de vie et de félicité par delà le tombeau.

Maintenant, si les peuples avec lesquels les Grecs étaient dans des rapports continuels, et dont les idées et les mœurs exercèrent sur leurs idées et leurs mœurs une évidente influence, témoignèrent sur leurs sépultures, par les images dont ils les ornaient, qu'ils croyaient à une vie après cette vie, est-il bien vraisemblable que les Grecs fussent entièrement étrangers à un tel usage? Dans leur littérature, dès les plus anciens temps, la pensée de l'immortalité occupe une grande place. On la trouve fortement exprimée dans Homère: Achille, se disposant à brûler le corps de Patrocle, son ami, met sur le bûcher des armes, des vêtements, des prisonniers qu'il a égorgés, c'est-à-dire que, suivant une coutume qu'on retrouve chez presque tous les peuples à une époque correspondante de la civilisation [2], il place auprès du mort ce que celui-ci a le plus aimé ou qui peut servir le plus à sa satisfaction dans une nouvelle existence analogue d'ailleurs, à l'existence terrestre. L'Odyssée nous montre un monde où se meuvent des ombres semblables aux vivants, où elles ont à la vérité une existence précaire comme celle de ces autres ombres que renferme le *Schéol* ou enfer hébraïque, où pourtant un Tirésias conserve, comme aussi le Samuel de la Bible, la faculté de prévoir et d'annoncer l'avenir, où le chasseur Orion poursuit encore des bêtes fauves, où Hercule a encore l'arc en main et est encore redouté comme il l'était sur la terre. Hésiode, dont le temps fut sans doute peu éloigné de celui d'Homère, place les héros défunts dans un

(1) *Rev. crit.* 1880.
(2) Chez les Indiens, les Gaulois, les Germains, les Scythes, les Scandinaves etc.

Digitized by Google

séjour de bonheur [1]. Pindare dépeint ce séjour comme composé d'îles où l'on ne voit que fruits et fleurs d'or, et dont les habitants se jouent dans des chœurs de danse et de musique [2]. Antigone, dans Sophocle, exprime l'espérance qu'ayant rempli envers ses parents, sur leurs tombeaux, les devoirs de la piété filiale, elle sera bien accueillie d'eux dans l'autre monde [3]. Dans une oraison funèbre de guerriers morts en combattant, composée, au dire de Platon, par Aspasie pour Périclès, qui était chargé de prononcer l'éloge de ces guerriers, on leur promet qu'ils seront accueillis dans les enfers par les héros qui les y auront précédés [4]; et l'on nous assure que cette oraison funèbre était prononcée solennellement à des époques réglées . On avait institué pour les guerriers tombés à Marathon des honneurs divins. On célébrait encore, au temps de Plutarque, en l'honnenr des Grecs tués à la bataille de Platée, une fête solennelle avec des rites qui témoignaient que ces morts étaient considérés comme subsistant toujours [5]. C'était donc une croyance générale et publique que la croyance à l'immortalité. Elle se montrait chaque jour dans les cérémonies des funérailles. On lavait les morts, on les oignait d'huile parfumée, on les couronnaît de fleurs comme on faisait des vivants pour un banquet [6], et particulièrement pour le banquet solennel des Mystères, où l'on s'asseyait à la table des dieux [7]. On les enveloppait, ces morts, de linceuls blancs ou pourpres ; le blanc, couleur de la plus vive lumière, celle du soleil quand il brille au zénith ; le pourpre, couleur du soleil vu à travers les vapeurs du levant et du couchant : aussi étaient-ce les couleurs principalement réservées aux dieux et aux rois [8]. On pleurait les

(1) Hesiod. *Op. et. di.*, 170-5.
(2) *Ol.* II, 70-80.
(3) *Antig.*, 322.
(4) Platon, *Ménexène.*
(5) Plutarch. *vit. Aristid.* 21.
(6) Apul. *Florid.* IV. nº XIX « Jam eum pollinctum, jam cœnæ paratum.
(7) C'étaient aussi des rites essentiels du mariage, et les mystères devaient conduire à une union conjugale avec la divinité.
(8) V. Casaubon, *Exercit.* p 603-4. cf. Kirchmann, *de Fun. Roman,* p. 82.

Digitized by Google

morts dans les maisons seulement; c'était, du moins, une prescription de Solon, prescription renouvelée par Platon dans ses *Lois*: le convoi, aux anciens temps, avait le caractère d'une marche triomphale[1]. On appelait, en effet, les morts du nom de *bienheureux*[2]. Le tombeau où on les portait était une demeure où tout devait exprimer la pensée qu'indiquait une telle expression. Le tombeau comprenait deux éléments essentiels déjà bien distingués par Homère : la tombe proprement dite, τύμβος, où l'on déposait le corps, et la stèle, ou colonne que l'on dressait au-dessus, en avant ou à côté, pour représenter certainement ce qui survivait du mort, soit qu'on l'appelât ombre, image ou âme. En effet, on ornait la stèle de bandelettes, ou rubans; on y suspendait des couronnes et, comme je le disais tout à l'heure, des fioles à parfums; on l'oignait d'huile, on l'arrosait de libations, on déposait sur la partie supérieure des aliments. Tout cela s'adressait à l'être immortel que figurait la pierre[3]. Souvent on y inscrivait son nom, et cela seul était une sorte d'apothéose[4]. Souvent aussi on imprimait à une partie de la stèle certaines formes qui rappelaient l'humanité, ou on la terminait par la figure d'une belle plante de végétation puissante, pour exprimer ainsi, sans doute, l'idée de la vie renaissant, plus forte, de la mort[5]. Souvent, enfin, on orna la stèle de bas-reliefs. Comment croire que sur ces bas-reliefs, qui devaient naturellement rappeler le mort devenu un immortel, on ne figurât que des scènes de tristesse ou des tableaux de la vie passée? Une circonstance a porté à les interpréter ainsi : c'est que les attitudes, les airs de tête des personnages y ont souvent une apparence de mélancolie. Nombre de ces

(1) De là l'emploi des trompettes et des flûtes. Le cortége était quelquefois précédé par des satyres chantant et dansant. — Le mort, placé sur le bûcher, on lui rouvrait les yeux, évidemment en signe de vie. Plin. *Hist. nat.* XI, 37.

(2) Μάκαρες. C'était certainement une des plus ancienne épithètes des dieux.

(3) Voy. *le Monum. de Myrrh.* p. 13.

(4) V. Lubbock, *Origines de la civilisation.* A Sparte, il n'était permis d'inscrire sur les tombeaux d'autres noms que ceux des hommes tués à la guerre et des femmes mortes dans des fonctions religieuses.

(5) V. Stackelberg, *die Græber der Hellenen.*

Digitized by Google

stèles funéraires, sur quelques-unes desquelles les attitudes et les airs de tête ont l'apparence que je viens de dire, offrent des personnages qui sont évidemment des membres d'une même famille, se tenant mutuellement la main. On a vu là les derniers adieux[1], et les tableaux dont il s'agit ont reçu dans l'archéologie la dénomination aujourd'hui classique de « scènes d'adieux[2] ». Cependant, sur ce bas-relief funéraire trouvé à Athènes, consacré à une jeune femme du nom de Myrrhine, que j'ai publié, comme je le disais tout à l'heure on voit une morte que mène par la main Mercure, le dieu qu'on surnommait le « conducteur des âmes », Evidemment il la mène au séjour de la félicité[3]. Devant elle est réunie sa famille, soit qu'elle se trouve avec elle dans le même séjour, comme je l'avais dit, soit plutôt[4], qu'elle contemple, de la terre, la jeune femme qu'elle a perdue. En tout cas, le chef de cette famille élève la main en signe d'admiration. Quant à Myrrhine, loin qu'elle suive son guide comme à regret, ainsi que l'a prétendu dernièrement un savant archéologue d'outre-Rhin, il est évident, si l'on examine ses traits, qu'elle sourit.

Il est entré l'année dernière au musée du Louvre une stèle funéraire, provenant aussi d'Athènes, ornée de figures de grandes dimensions. L'une de ces figures est celle d'une femme assise ; une autre, celle d'un personnage barbu, sans doute son mari, qui vient lui prendre la main. Or cette femme l'accueille en souriant. Il ne s'agit donc pas, dans ces deux monuments, de séparation, ni de derniers adieux. Le sourire des deux femmes est, à cet égard, une preuve décisive, et

(1) Déjà Winckelmann, Visconti, Zoega, Cavedoni.

(2) En italien *scene di congedo*; chez les savants allemands *abschiedscenen*. Friedrichs, pourtant, pensait qu'il n'y fallait pas voir des adieux, mais de simples expressions d'union de famille dans cette vie, opinion à laquelle se rattache, pour les prétendus « banquets funèbres » M. Pervanoglu.

(3) M. Benndorf (*Mittheil. des deutsch. arch. Inst.* 1879) reconnaît que Mercure conduit Myrrhine à un séjour de bonheur, et néanmoins il voit dans tout le tableau une scène de violence et de tristesse.

(4) Comme le dit M Benndorf. en faisant remarquer avec raison que les parents de Myrrhine sont représentés de plus petite taille qu'elle, pour faire entendre qu'ils appartiennent encore à la terre.

Digitized by Google

évidemment il doit nous servir à interpréter tout autrement qu'on n'a été à peu près unanime à le faire jusqu'au jour où j'ai expliqué le monument de Myrrhine, les nombreux tableaux appelés scènes d'adieux ou de séparation.

Qu'on examine maintenant de plus près ces mouvements, ces inclinaisons de tête où l'on a cru trouver de la tristesse : on devra reconnaître qu'il n'y faut voir autre chose que des signes par lesquels s'expriment volontiers les affections tendres ; et toutes les fois qu'il y est joint quelque expression par les traits du visage, ce qui a lieu dans un certain nombre de cas, lorsque les figures sont de dimensions assez grandes et le travail poussé assez loin, on trouvera que cette expression est celle de la tendresse et du bonheur. J'en produirai un troisième exemple : c'est celui de cette célèbre composition où l'on croit voir généralement Mercure séparant Eurydice d'avec Orphée pour la ramener aux enfers ; composition connue par trois répétitions, dont la plus belle et la plus ancienne appartient à notre musée des Antiques. En réalité, c'est un bas-relief funéraire où l'on doit voir Mercure amenant une épouse à son époux. Celui-ci porte une lyre, mais aussi un casque qui ne peut aucunement convenir à Orphée, le prêtre thrace à la longue robe, comme l'appelle Virgile[1]. C'est bien plutôt un héros qui, selon l'idée que donnent les poètes anciens de l'existence des héros au-delà du tombeau, tantôt combat encore, tantôt se délasse à jouer de la lyre. Volontiers je proposerais de voir dans celui que représente notre bas-relief Achille, qu'une intaille célèbre du Cabinet des antiques de notre Bibliothèque nationale représente au repos et jouant de la lyre. Suivant une tradition rapportée par quelques poètes, Achille avait été placé par les dieux, après sa mort, dans l'île de Leucé ou l'île blanche, c'est-à-dire couleur de lumière, qu'ils avaient fait émerger du Pont-Euxin pour le recevoir après sa mort, et Hélène y

(1) *Æn.* : VI, 645. « Threicius longa cum veste sacerdos. »

Digitized by Google

était devenue son épouse[1]. Je crois vraisemblable que le beau bas-relief qui nous occupe en ce moment représente Mercure amenant dans l'île de Leucé Hélène à Achille. Ce serait là une composition qui aurait été employée sur des sépultures pour représenter, au moyen d'un type emprunté à l'histoire des temps héroïques, l'union conjugale dans la vie future. La composition est celle-ci : l'épouse a été amenée par Mercure, comme Myrrhine, la main droite dans la main gauche du dieu; puis elle a dépassé le dieu d'un pas, sans quitter tout à fait sa main, pour poser la main gauche sur l'épaule droite du héros; celui-ci se tourne vers la femme qui vient de le toucher et élève la main pour saisir sa main. C'est le moment qui précède le serrement de mains figuré dans toutes les prétendues scènes de séparation. Or, dans l'exemplaire du Louvre, on voit sur le visage des deux époux un sourire légèrement indiqué.

Ce n'est pas à dire que sur les bas-reliefs funéraires ne trouvent jamais place l'idée de la mort et de la séparation suprême et l'expression de la douleur. Quelquefois elles s'y rencontrent; mais c'est pour faire ressortir l'idée de l'autre vie et de l'immortalité bienheureuse. J'en remarque un exemple frappant dans un bas-relief provenant probablement d'Athènes, comme ceux dont je viens de vous entretenir, dont il existe un plâtre à notre École des beaux-arts, et où le principal sujet est une jeune femme placée sur un lit. D'autres femmes s'empressent à l'entour. En face d'elle est un vieillard, visiblement affligé, son père ou son mari. Mais elle, elle se soulève de son lit, et l'une de ses compagnes lui adresse de la main un geste d'évocation. Je ne crois pas me tromper en signalant dans ce tableau l'expression du retour à la vie, du passage de la mort à l'existence éternelle. Si le temps ne me faisait pas défaut, j'ajouterais à cet exemple d'une sorte de résurrection un exemple semblable que

(1) Voy. dans les *Mémoires de l'Acad. de St. Pétersbourg* le mémoire de Köhler sur Achille.

Digitized by Google

fournit un vase peint, encore inédit, mais que je publierai prochainement, de notre Cabinet d'antiques.

Pour revenir aux « scènes d'adieux », j'ai fait remarquer, dans mon travail sur le monument de Myrrhine, que dans ces scènes les attitudes et les mouvements des personnages qui se serrent la main n'indiquent aucunement qu'ils se séparent l'un de l'autre. Les artistes grecs ont bien su exprimer cette action sur ces vases où sont représentés soit Amphiaraüs quittant, pour se rendre au siége de Thèbes, sa femme Eriphyle, soit Néoptolème prenant congé, pour se rendre au siége de Troie, de sa mère Déidamie et de son aïeul Lycomède : pourquoi ne l'auraient-ils pas su faire dans les prétendues scènes d'adieux, s'ils avaient réellement voulu y montrer des personnes sur le point de se séparer? Dans ces scènes, il y a ordinairement un personnage au repos, soit debout, et plus souvent assis, et un second qui, loin de se préparer à s'éloigner du premier, s'avance vers lui pour lui serrer la main. Il est clair par cela seul qu'il s'agit non de séparation, mais de réunion. — Sur un bas-relief de ce genre, deux personnages qui se prennent la main sont assis en face l'un de l'autre : c'est sans doute une manière de donner à entendre qu'ils sont dans le repos et réunis en un séjour de paix et de stabilité.

Les morts dans l'Elysée n'étaient pas seulement heureux : ils étaient, selon les Grecs, dans une condition semblable, à tous égards, à celle des dieux. Sur les stèles funéraires, cette pensée est souvent exprimée par le contraste de leur taille, plus élevée, avec celle de personnages encore vivants sur terre. Sur le monument de Myrrhine, par exemple, Myrrhine elle-même est de la même taille que Mercure; sa famille, qui la contemple, est de taille inférieure. C'est assez pour faire entendre que la jeune femme est devenue un être divin.

Sur quantité d'autres bas-reliefs funéraires où l'on voit les défunts figurés, soit sous les traits de tel ou tel dieu, soit en héros combattant ou chassant ou simplement à cheval, soit dans le repos, une coupe à la main, ou couchés devant une

Digitized by Google

table servie, la présence d'autres personnages de plus petite taille, quelquefois même de dimensions très exiguës, sert à exprimer cette même idée qu'à la mort succède une existence analogue à celle que la mort est venue terminer, mais d'ordre supérieur.

Une conséquence de tout ce que je viens de dire, c'est que dans les tableaux qui décorent les stèles funéraires des Grecs les principaux personnages, sinon tous, ne sont pas sur la terre, mais bien dans ce séjour de bonheur qu'on appelait l'Elysée. Les personnages secondaires appartenant à la famille ou, au moins, à la maison des défunts, peuvent être considérés, surtout lorsqu'ils sont de taille inférieure à ceux-ci, comme étant encore placés sur la terre ; les personnages principaux, les défunts, sont dans les enfers, dans les îles des bienheureux, dans le ciel, suivant les idées différentes qu'on se fit, surtout à différentes époques, du séjour des morts. Il en est alors de ces compositions comme de ces peintures du moyen âge et de la Renaissance où l'on voit d'une part une madone et des saints, de l'autre des dévots agenouillés devant eux, ceux-là appartenant à une région céleste, ceux-ci appartenant à la terre.

J'ajouterai que sur les bas-reliefs funéraires des Grecs, comme sur ceux des Egyptiens, les personnages appartenant encore à la terre font souvent de la main le geste qui signifie admiration ou adoration. Ces bas-reliefs sont ainsi tout à fait analogues à ceux qui sont consacrés à des dieux et où l'on voit, devant ceux-ci, des personnages qui les adorent, la main droite élevée vers eux, ou qui leur offrent un sacrifice.

La théorie que je viens d'exposer sommairement, contredisant les idées reçues, et sur les scènes dites d'adieux, et sur les bas-reliefs funéraires des Grecs en général, a trouvé, lorsque je l'ai produite, un accueil peu favorable, au moins dans le pays où l'archéologie est cultivée aujourd'hui sur la plus grande échelle, je veux dire chez nos voisins d'au delà du Rhin. Cependant un antiquaire allemand (M. Milchhoefer)

Digitized by Google

vient d'être conduit par l'étude de nombreux monuments du Péloponèse à adopter, au moins en partie, pour l'explication des bas-reliefs funéraires, les idées que j'avais proposées[1], et d'autres archéologues de marque se montrent enclins, après lui, à s'en rapprocher[2]. Je crois pouvoir sans témérité annoncer que le moment est proche où les opinions que j'ai cru devoir combattre ne compteront plus guère de partisans.

L'interprétation des bas-reliefs funéraires grecs une fois établie, j'ose ajouter qu'il en sortira, pour l'archéologie, des conséquences nombreuses et de portée considérable.

D'abord, les bas-reliefs funéraires des Romains, de ce peuple dont les croyances religieuses furent, pour l'essentiel, les mêmes que celles du peuple grec, s'expliqueront de la même manière que les bas-reliefs funéraires des Grecs. L'Allemagne savante a entrepris deux grandes publications dont elle réunit les matériaux depuis plusieurs années, celle des stèles funéraires grecques et celle des sarcophages, qui appartiennent généralement à l'époque qu'on appelle romaine. J'ose avancer, et je me propose de l'établir prochainement par quelques exemples, que les monuments de la deuxième série s'expliqueront, quand on les étudiera de près et en les comparant les uns aux autres, par le même principe général dont je me suis servi pour expliquer les monuments de la première.

Il en sera de même des monuments funéraires chrétiens[3].

En second lieu, il existe bien d'autres monuments funéraires, reconnus de tous pour tels, que les bas-reliefs des stèles et des sarcophages, à savoir des statues et bustes, des vases, des peintures murales, etc. : ces monuments devront

(1) Voy. *Mittheil. des deutsch. arch. Inst.* 1879.
(2) Ibid.
(3) Sur ces monuments aussi il faut interpréter comme des scènes de réunion dans le monde céleste les bas-reliefs où deux époux se donnent la main et qu'on a pris jusqu'à présent pour des scènes d'adieux. (V. Martigny, *Dictionnaire des antiq. chrét.* art. *Mariage* p. 389 d. la 1re édition), et il faut interpréter comme des banquets célestes, ainsi que l'a dit l'abbé Polidori (*Amico cattol.* VII, 390, VIII, 174, 262) ces repas où l'on avait toujours vu de simples agapes sur la terre.

Digitized by Google

naturellement être interprétés d'après les mêmes idées que les bas-reliefs.

En troisième lieu, beaucoup d'autres monuments subsistent de l'antiquité, qu'on n'a pas encore rangés parmi ceux qui étaient consacrés aux morts, et que la théorie même que je viens d'exposer enseignera à placer dans cette classe. Tels sont de nombreux bas-reliefs où l'on a vu jusqu'à présent soit des images de divinités proprement dites (comme ceux qui représentent un homme à cheval, ou un homme assis, une coupe ou une fleur à la main), soit au contraire des sujets de genre, comme on dit souvent aujourd'hui, et dans lesquels, une fois éclairé sur la variété des formes sous lesquelles l'antiquité se plut à représenter la vie bienheureuse, on reconnaîtra, au moins la plupart du temps, des échantillons de ces sortes de représentations. Je me bornerai ici à citer en exemple cette belle composition dont on connaît plusieurs reproductions, et dans laquelle on a cru trouver Bacchus recevant l'hospitalité chez l'Athénien Icarius. Dans cette composition, on voit à gauche deux époux sur un lit, devant une table servie : c'est le tableau qu'offrent les bas-reliefs, si nombreux, que la plupart des savants ont appelés des « repas funèbres » parce qu'ils y voyaient des figures des repas que devaient offrir aux morts les survivants, et où d'autres veulent voir de simples « repas de famille » pendant la vie, mais qu'il faut comprendre, ainsi que j'ai tâché de le prouver, comme des banquets élyséens. A droite, Bacchus arrive, suivi de son cortége ordinaire, formé de Silène, de satyres et de ménades; un jeune satyre lui dénoue sa chaussure; le dieu va prendre place à la table des époux; le mari élève la main droite en signe d'admiration; la femme regarde, attentive, le menton appuyé sur sa main. La visite qu'ils reçoivent est évidemment un honneur qui leur est fait à l'improviste. Nous pouvons maintenant donner de tout le tableau une explication qui, en le faisant rentrer dans la classe, nécessairement si nombreuse, des monuments funéraires, fait comprendre du même coup

Digitized by Google

pourquoi il a dû en exister de nombreuses reproductions.

Bacchus était souvent considéré comme le souverain de l'empire des bienheureux; cet empire est appelé quelque part « le jardin de Bacchus ». L'auteur du bas-relief a voulu représenter deux bienheureux, habitants des demeures éternelles, dont le dieu, prince de ces demeures, vient partager le repas. J'ajoute que dans ces bienheureux je verrais volontiers encore, comme dans les personnages d'un bas-relief que j'expliquais tout à l'heure, Achille et Hélène. On disait que les dieux venaient quelquefois visiter Achille et Hélène dans l'île mystérieuse qui avait été créée pour eux. — On voit dans nos musées des bas-reliefs qui représentent des danseuses les mains enlacées, dans des attitudes pleines de grâce, ou, encore des danses de satyres et de ménades : ce sont vraisemblablement des frises détachées de tombeaux, et qui représentent les passe-temps de l'Elysée. Il en est de même d'autres bas-reliefs qui representent des scènes de la vie rurale et pastorale, scènes qui se retrouvent souvent sur des sarcophages de l'époque romaine : selon toute apparence, ce sont des figures de la félicité élyséenne.

Dans le nombre des monuments dont l'origine funéraire est reconnue, mais dont la signification est encore controversée, on ne peut oublier ces figurines en terre cuite qui sont sorties en si grande abondance des tombes de l'Asie mineure, de l'Italie méridionale, de la Cyrénaïque et tout récemment de Tanagra, en Béotie. Parmi les savants qui s'en sont occupés [1], les uns y voient surtout des divinités infernales, et c'est ce que furent sans doute la plupart des plus anciennes ; les autres n'y voient guère que des objets de pure fantaisie, mis avec les morts, ainsi que leurs vêtements, leurs armes, leurs vases, leurs bijoux, comme ayant fait partie, pendant leur vie, des ornements de prédilection de leurs maisons. Si l'on remarque, comme en effet on l'a remarqué souvent, que ces figurines représentent surtout des jeunes gens et des enfants, que la grâce et l'enjouement en

(1) Principalement MM. Heuzey, Rayet et Kékulé.

Digitized by Google

sont le caractère le plus ordinaire, qu'un grand nombre même offrent des caricatures qui ne semblent faites que pour égayer, si l'on rapproche ces objets des compositions qui décorent les vases placés dans les tombeaux aux époques les plus récentes et où dominent les sujets de nature gracieuse, on arrivera bientôt à interpréter les figurines dont il s'agit, conformément à l'esprit de la théorie que j'ai proposée, comme représentant une sorte de cortège ou, comme on disait en parlant de l'entourage habituel de Bacchus, de *thiase*, qui devait contribuer aux délices de la vie élyséenne.

Je viens de mentionner les vases peints : auprès des figurines en terre cuite il faudra placer, en effet, pour leur étendre notre théorie, la plus grande partie de ces vases ornés de peintures qui sont sortis, en nombre si considérable, des tombes de l'Italie et de la Grèce. On expliquait surtout, jusqu'à ce jour, par la mythologie, les sujets si divers dont ils sont décorés, sans essayer de les mettre en rapport avec la nature des monuments où on les avait trouvés, ou sans y réussir. On reconnaîtra de plus en plus, si je ne me trompe, que ces sujets, empruntés, en effet, la plupart du temps à la mythologie, sont, parmi tous ceux qu'elle peut offrir, ceux-là principalement qui peuvent fournir des expressions, soit de la félicité future — et telles sont les compositions où jouent le principal rôle Bacchus et Apollon, qui présidaient à la vie élyséenne, — soit des travaux au prix desquels on y arrive — et telles sont les compositions où sont figurés les épreuves et les exploits d'Achille, d'Ulysse, de Thésée, surtout du prince des héros, c'est-à-dire d'Hercule.

Les vases peints, comme les figurines de terre cuite, au moins pour la plupart, étaient certainement fabriqués tout exprès pour être placés dans les tombes. On en pourrait fournir bien des preuves. C'étaient, la plupart du temps, des objets essentiellement symboliques, destinés à figurer les choses similaires qui étaient supposées devoir servir aux morts dans leur nouvelle existence : dès lors il était naturel qu'on cherchât, pour les décorer, les sujets qui se rapportaient

Digitized by Google

le mieux aux idées qu'enveloppait l'idée de la vie future.

Enfin, après avoir embrassé, avec tous les monuments funéraires, la plus grande partie des objets si divers qui en faisaient partie ou qui y étaient contenus, les vues que je viens d'exposer devront être étendues encore à une infinité de produits divers de l'art antique. Les murs des édifices d'Herculanum et de Pompéi etaient décorés de tableaux d'aspect plus ou moins fantastique, entre lesquels je ne vois pas qu'on ait encore rien signalé de commun qui puisse servir à les coordonner sous une même idée générale. Mais si l'on y remarque ces représentations si nombreuses, qui en font partie, d'édifices d'une légèreté qui n'a rien de terrestre et d'un caractère, pour ainsi dire, aérien, ainsi que de paysages étranges qui nous montrent, comme la plupart des ouvrages de l'art chinois, un monde de merveilles telles qu'on n'en voit qu'en rêve, on arrivera, je pense, à cette idée que je vous propose, que ce sont des images ou des symboles d'un monde tout divin. Ces représentations, trouvées d'abord, au XVIe siècle, dans les *grottes* des Thermes de Rome, et où Raphaël et ses élèves prirent les types des compositions appelées, par suite, des *grotesques* (on dit plutôt aujourd'hui *arabesques*) dont ils ornèrent le Vatican, ce sont, si je ne me trompe, des figures d'un monde imaginaire, qui ont pour raison d'être l'idée d'une existence analogue à celle qui est le lot des habitants de la terre et en même temps supérieure. Ce grand nombre d'œuvres de l'art antique où l'on n'a guère vu que les productions arbitraires d'un caprice sans aucune règle, il faudrait donc dorénavant les expliquer comme des formes variées sous lesquelles l'imagination se plut jadis à figurer la conception, qui la dominait, d'un ordre de choses tout à la fois semblable à celui où nous vivons et plus excellent.

J'ajouterai que cette conception me paraît devoir être considérée comme la clef de l'art grec.

Si l'art grec s'est élevé si haut, c'est, disent les uns, qu'il a su voir comme elle est la nature, que ne voyaient qu'imparfaitement un Assyrien ou un Egyptien ; c'est, disent d'au-

Digitized by Google

tres, qu'il a su concevoir un idéal sur le modèle duquel il a réformé la réalité.

La vérité est, à ce qu'il me semble, que, si la religion grecque consista surtout à concevoir la divinité comme semblable en même temps que supérieure à l'homme, et comme un type dont l'humanité, qui est la plus haute partie de la nature, nous suggère seule la pensée, l'art grec, semblablement, sortit de la conception, analogue à celle des *nombres* du pythagorisme et des *idées* de Platon, d'exemplaires plus parfaits de tout ce que nous voyons, exemplaires que, pourtant, ce que nous voyons nous porte seul à concevoir.

Un moyen d'inventer, disait Léonard de Vinci, est de regarder des choses confuses : l'esprit en dégage des formes et des mouvements dont, à lui seul, il ne se serait peut-être jamais avisé. La nature, que Platon définit quelquefois un mélange d'idées, fut pour l'imagination grecque ce monde confus par lequel se révèle à l'esprit un ordre de choses supérieur dont la conscience dormait en lui. Et ce fut cet ordre de choses, toujours présent dès lors à l'imagination, qui fut le perpétuel et, pour ainsi dire, unique objet de l'art.

Les anciens se figuraient généralement la terre comme une masse obscure et opaque, baignant dans une atmosphère de figure analogue, mais qui était toute transparence et toute lumière. Telle à peu près fut la pensée qui inspira l'art grec. pensée dont l'expression fut naturellement l'objet spécial des tableaux dont il décora les stèles funéraires, mais qu'exprimèrent invariablement, quoique à des degrés divers de force et de clarté, toutes ses productions.

Un antiquaire italien d'il y a deux siècles (Bellori) disait : « Les anciens figurèrent toujours sur leurs sépultures l'immortalité. » On peut dire plus : l'immortalité, ou la vie divine, fut un sujet que traita partout, sans se lasser jamais, l'art antique.

Si ce fut une pensée commune à toute l'antiquité qu'il existe au-dessus du monde réel un monde idéal et divin qui en est l'origine et la fin, on peut se demander pourquoi l'art

Digitized by Google

grec fut supérieur à celui des autres nations, si supérieur. qu'il fut peut-être, à vrai dire, le seul art. C'est, si je ne me trompe, que les Grecs virent, ou seuls ou au moins mieux que les autres peuples, que le monde divin est un monde de perfection, qui est celui des idées ou, mieux encore, de l'esprit, et prirent pour premier principe ce qui est la partie la plus haute de l'esprit même. La philosophie, et l'on peut dire aussi la religion grecque, eut pour inspiration générale et constante cette pensée énoncée au siècle le plus brillant de la Grèce par le maître de Périclès que le principe du monde est l'intelligence. A l'origine même de la philosophie, cette autre pensée s'était produite dont le développement devait porter un jour l'esprit au delà de l'horizon même, pourtant si vaste, qui fut celui de la Grèce, que le premier principe était ce en quoi la spéculation moderne trouve, en effet, la raison de l'intelligence elle-même, c'est-à-dire ce fond de la volonté qui est l'amour. Dès le temps des Hésiode et des Phérécyde, l'idée apparaît, en effet, que tout a été tiré de l'abîme initial par l'amour, et c'est par cette idée que s'explique, comme je l'expose ailleurs, ce que l'art grec eut de plus particulier et de plus éminent. Chez les autres peuples, que les Grecs enveloppèrent sous la domination commune de Barbares, dominait, dans la conception des principes des choses, l'idée de la puissance, à laquelle se joignait plus ou moins celle de l'intelligence; il en fut de même, naturellement, dans leur art. L'idée de l'amour révéla de bonne heure au génie hellénique la grâce, qui en est l'expression propre, et, par la grâce, la beauté. Par suite, le génie hellénique comprit tout d'abord qu'il y avait dans la beauté quelque chose qui dépasse la région même de l'intelligence. Un artiste dit à Socrate, dans les *Mémoires* de Xénophon : « Il y a dans notre art bien des choses que l'homme peut apprendre; mais le meilleur, les dieux s'en sont réservé le secret. » Ce meilleur, c'était, en effet, ce que Léonard de Vinci appelle souvent le divin, et qu'il signale surtout, avec cette qualification, dans les mouvements par lesquels se révèle ce qu'il y a de vrai-

Digitized by Google

ment divin dans l'âme ; et ces mouvements sont ceux où réside la grâce. Citons encore ici un mot d'un autre grand artiste (Rubens) : « La grâce est dans l'art ce qu'est la foi dans la religion ; » c'est-à-dire, sans doute, qu'elle est le fond et la source. Maintenant, les objets que comprenait cette région divine, à laquelle on parvenait ou plutôt à laquelle on revenait par la mort, dépassant la sphère humaine, qui est proprement celle de l'intelligence, l'antiquité pensa toujours, quoique d'une manière confuse, que le monde divin ne pouvait être conçu que comme quelque chose d'analogue aux visions qui remplissent nos songes. Dans Homère déjà le Sommeil et la Mort sont des frères. Polygnote les représente réunis sur le sein de la Nuit, leur mère, et souvent, comme l'a remarqué Lessing dans sa célèbre dissertation « Sur la manière dont les anciens représentèrent la mort, » ce fut sous les traits d'un génie du sommeil qu'ils se plurent à représenter la mort. Et ce ne fut pas, comme l'a dit Lessing, simple euphémisme, ou manière de voiler une pensée pénible : ils voulurent certainement, en substituant ainsi le sommeil à la mort, faire entendre et que la mort n'était que sommeil, c'est-à-dire interruption, suspension de la vie, qui n'exclut aucunement une vie nouvelle, mais qui, au contraire, la prépare, et aussi que cette vie nouvelle à laquelle introduisait le sommeil, rien n'en pouvait donner mieux l'idée que l'état où entre le meilleur de nous, qui est l'esprit, tandis que le corps repose, c'est-à-dire le rêve.

A mesure qu'on descend dans l'antiquité, à partir du siècle (le ve avant Jésus-Christ), où l'on représentait, à Athènes, sur des vases peints la Mort et le Sommeil portant dans leurs bras un jeune homme ou une jeune femme qui paraissent endormis[1], on voit se multiplier, soit en Grèce, soit en Italie, les représentations des morts dans un sommeil où ils semblent rêver. Tels sont ces bas-reliefs que j'ai expliqués, il y a quelques années, dans une séance de l'Académie des

(1) Sur un de ces vases la jeune femme que portent le sommeil et la mort a les yeux ouverts.

Digitized by Google

inscriptions et belles-lettres et où l'on voit un jeune homme assis, mais les yeux fermés, sur un promontoire, au bord de l'Océan qui baigne l'éternel séjour. — Le musée du Louvre possède une statue que répètent, avec peu de différence, des génies qu'on voit souvent sur les bas-reliefs funéraires. Cette statue est celle d'un jeune homme à longue chevelure appuyé au tronc d'un arbre, une jambe croisée sur l'autre, en signe de repos, les deux bras réunis au-dessus de la tête, et la tête doucement inclinée. On l'a toujours appelé le Génie du repos éternel, et cette dénomination, en effet, lui convient. Mais ce jeune homme est couronné de roses, sa longue chevelure est celle de l'Amour dans la célèbre statue de ce dieu qui a été trouvée à Centocelle ; les traits, les proportions sont semblables. L'arbre auquel il est appuyé est un figuier, symbole ordinaire d'abondance. Un doux sourire erre sur ses lèvres. La statue du Louvre réunit donc les éléments qui, avec le temps, devinrent dominants dans les représentations de la mort et de l'immortalité ; ce génie du repos éternel, c'est l'Amour sous un arbre du jardin divin, au repos, dans une sorte de rêve.

Pindare avait dit : « L'homme est le rêve d'une ombre. » La statue du Louvre dit : la vie future de l'homme, la vie idéale et définitive, c'est un rêve, mais tel que peuvent être les rêves de la divinité, laquelle, bien comprise, se résout dans l'amour.

A une époque plus récente encore que celle à laquelle appartient l'Amour au repos du musée du Louvre, un groupe vient se placer souvent sur les monuments funéraires : c'est celui que forment l'Amour et Psyché qui s'embrassent. Un pas a été fait alors dans cette philosophie de l'amour qui occupa tant, après les Hésiode et les Phérécyde, les plus grands entre les penseurs grecs, et de laquelle se ressentit tout l'art hellénique. On en est venu à cette idée que la divinité ne se communique pas seulement à l'humanité comme la lumière céleste se communique à la terre, mais qu'elle l'aime et que, pour la rapprocher d'elle, elle lui impose des sup-

Digitized by Google

plices purificateurs qu'elle gémit en même temps de lui imposer. Voyez, parmi les monuments divers, qu'a récemment réunis M. Collignon, de la légende de Psyché, ou l'âme, et de l'Amour, ceux où est représenté ce dieu brûlant à son flambeau le papillon qui figure Psyché, et en même temps détournant la tête et pleurant[1]. La fin de l'histoire, que représente le groupe qui se voit dans le musée du Capitole, dans celui des Offices à Florence et sur quantité de sarcophages, c'est la réunion du dieu et de l'âme dans le séjour céleste. Les chrétiens ont souvent emprunté au paganisme ce symbole pour le placer sur leurs sépultures, comme ils lui ont emprunté le Bon Pasteur qui rapporte une brebis sur ses épaules et Orphée apprivoisant par l'harmonie les bêtes farouches : c'est que les idées auxquelles ces symboles répondent, c'étaient déjà les préliminaires du christianisme. Une idée seule n'apparaît pas sur les monuments funéraires étrangers à la religion nouvelle : c'est celle qui, en effet, constitue ce qu'elle eut de plus particulier, celle de la divinité ne compatissant pas seulement aux misères d'ici-bas, mais descendant de sa hauteur afin de les subir, en un mot l'idée de l'amour comprise enfin dans sa profondeur, définie par le sacrifice et l'anéantissement volontaire, idée de laquelle est le principe cette autre plus générale, mais à peine développée encore à l'heure qu'il est [1], que dans le monde d'ici-bas, incapable de se suffire en quoi que ce soit, rien ne saurait exister que par condescendance et libre abandon du principe d'en haut.

FÉLIX RAVAISSON.

(1) *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyché*, 1877, in-8.

(2) Voir *La Philosophie en France au XIXe siècle*, 1868, in-8.

Digitized by Google

HISTOIRE DU CULTE CHEZ LES HÉBREUX

D'APRÈS J. WELLHAUSEN [1]

DEUXIÈME PARTIE

LES

SACRIFICES ET LES FÊTES

I

Chez les hébreux, le sacrifice est l'élément essentiel du culte comme chez les autres peuples de l'antiquité. Il est donc à propos de rechercher si le sacrifice a eu, lui aussi, son histoire et si les différents moments de cette histoire ne se reflètent pas dans les divers documents dont la réunion a formé le Pentateuque.

Le Code sacerdotal est seul à vouer un intérêt spécial aux questions qui concernent les différents genres de sacrifice et leur rituel. Aussi est-il devenu, sous la plume d'un bon nombre d'historiens, la source pour cette sorte de renseignements, et c'est d'après ses indications qu'on complète les données insuffisantes fournies par les autres documents. Ce trait déjà suffit à le caractériser. Le rituel du sacrifice tient dans cet écrit une place considérable; il y constitue une portion essentielle de la législation mosaïque. On ne donne point ce rituel comme une ancienne tradition conservée par la pratique des générations successives, mais comme une théorie nouvelle enseignée de toutes pièces par Moïse, qui la tient de Dieu lui-même (Exode XXV, suiv. Lév. I, suiv.). Sa forme seule distingue le culte ainsi réglé de tous les autres

1. Voyez la *Revue*, tome I, p. 57.

Digitized by Google

et assure à la sainte communauté un caractère particulier

L'écrit jéhoviste, à son tour, connaît parfaitement le sacrifice, mais il ignore les traits qui l'obligent à un rituel déterminé, révélé par Moïse et sans lequel il serait illégitime. Un sacrifice, pour l'auteur de ce document, est toujours un sacrifice; païen, s'il est fait en l'honneur de Baal, il est israélite du moment où il est offert à Yahveh : le rituel employé n'y fait rien. Dans le Livre de l'alliance (Exode XXXXIII) et dans les deux Décalogues, il est recommandé de ne sacrifier à aucun dieu autre que Yahveh et d'offrir à celui-ci dons et prémices aux temps marqués. Si des prescriptions négatives sont faites à l'égard des divinités païennes, nulle trace de prescriptions positives sur le rituel à suivre. La manière de procéder dans le sacrifice est censée connue, et ne fait nulle part l'objet de la législation, préoccupée de régler de tout autres matières. Les souvenirs historiques invoqués dans l'écrit jéhoviste sont particulièrement instructifs à cet égard. La pratique du sacrifice y est connue bien avant les révélations faites à Moïse. L'occasion du départ des Israélites est un sacrifice à faire au désert; à Raphidim (Exode XVII) Moïse bâtit un autel; avant la conclusion de l'alliance du Sinaï, Moïse célébre à l'occasion de Jéthro un repas solennel devant Yahveh. Non seulement cela, mais Abraham, Isaac et Jacob ont sacrifié. Noé, père de l'humanité, a élevé le premier autel après le déluge; bien avant lui, Caïn et Abel avaient déjà offert des sacrifices tels qu'on en offrait en Palestine des milliers d'années après eux. L'araméen Balaam s'entend, comme un israélite, à sacrifier à Yahveh et ses sacrifices atteignent leur but. De ces faits ressort avec clarté la conception suivante : le sacrifice est une manière immémoriale et générale d'honorer la divinité, et le sacrifice israélite se distingue des sacrifices profanes, non par son rite, mais par la personne à laquelle il s'adresse, à savoir le dieu d'Israël. Si donc il faut rechercher quelque part l'auteur du service de l'autel, ce n'est point Moïse, c'est tout au plus les patriarches qu'il convient de nommer. Le

Digitized by Google

contraste avec le Code sacerdotal est frappant; on sait que cet écrit ne mentionne aucun sacrifice accompli antérieurement à Moïse.

Faut-il donc imaginer que ces deux conceptions contraires aient existé côte à côte dans des cercles différents, l'une se rattachant à l'action des prophètes, l'autre à celle des prêtres? Outre qu'il serait bien risqué d'attribuer aux prophètes la paternité de l'opinion dont l'écrivain jéhoviste se fait l'écho, toute une série de difficultés se dresserait contre l'apparente simplicité d'une pareille hypothèse. D'autre part, de la complication du rituel dont le Code sacerdotal fait honneur à Moïse, conclurons-nous immédiatement à sa date plus récente? Nous voulons, pour le faire, des raisons plus décisives. On pourrait soutenir que ce rituel compliqué a été pratiqué de bonne heure auprès des principaux sanctuaires. Toutefois, on ne saurait manquer d'être frappé de cette considération que la conception d'un rituel aussi précis, aussi détaillé comme exclusivement légitime, s'harmonise parfaitement avec la centralisation croissante du culte à Jérusalem. C'est bien au temps où cette centralisation entra dans le domaine des faits, qu'on placera naturellement un cérémonial de cette nature.

Revenons-en donc pour trancher la question aux documents historiques que nous offrent les livres des Juges, de Samuel, des Rois, d'une part, de l'autre, les écrits prophétiques. Le témoignage des premiers nous fait voir que le culte et le sacrifice étaient, dans toute circonstance, la grosse affaire de la vie publique et privée. Mais, sans prétendre nier que ces cérémonies ne comportassent aucun rituel, il n'est pas niable que la question dont se préoccupe l'écrivain est celle-ci : le sacrifice est-il offert à Yahveh ou aux dieux étrangers? et non pas : le sacrifice est-il fait, ou non, suivant les rites? A côté d'offrandes brillantes, telles que celle des rois, lesquelles s'accomplissent sans doute selon les règles de l'art, nous voyons des sacrifices bien simples et bien primitifs, offerts par Saül ou par Élisée (I Sam. XIV, 35,

Digitized by Google

I Rois XIX, 21) : les uns comme les autres sont valables, en tant qu'ils s'adressent au seul vrai Dieu. En dehors des remaniements postérieurs du livre des Rois, où tout sacrifice offert en dehors de Jérusalem est considéré comme hétérodoxe, on ne voit nulle part qu'un sacrifice, lorsqu'il a Yahveh pour objet, soit illégal. Naaman (2 Rois V, 17) aura sacrifié d'après le rite indigène de la Syrie, cela ne porte nulle atteinte à la valeur de son offrande. On comprend que l'écrivain ait eu rarement l'occasion de décrire le rite employé; mais, lorsque le cas se présente, il faut la violence pour ramener la pratique décrite au modèle légal. L'exemple le plus frappant peut-être nous est fourni par la conduite de Gédéon (Juges VI, 19-21) où il est clair qu'il faut voir la description des usages dont l'écrivain lui-même était témoin à Ophra. Gédéon cuit un chevreau et grille des pains azymes; mettant ensuite la viande dans une corbeille et le jus dans un pot, il livre le repas ainsi préparé à la flamme de l'autel. Quand même d'ailleurs l'accord se rencontrerait avec les règles prescrites par le Pentateuque, l'important c'est cette absence de toute distinction entre le rituel légitime et le rituel hérétique. Que l'on fasse la comparaison avec les récits contenus aux livres des Chroniques : on verra la différence.

L'examen des livres des Prophètes confirme ces résultats. Dans leur polémique contre la confusion établie entre le culte et la religion, ils font bien voir, sans doute, que le premier se célébrait de leur temps avec beaucoup de zèle et d'éclat, et qu'on y attachait la plus haute importance. Mais cette importance ne vient point de l'opinion que les éléments du culte remontassent à Moïse ou à Yahveh lui-même, qu'ils conférassent à la théocratie son caractère distinctif et fissent d'Israël un peuple à part; ce que l'on croit, c'est que Yahveh doit recevoir de ses adorateurs les mêmes honneurs que les autres divinités obtiennent de leurs fidèles. C'est une affaire, à la fois, de quantité et de qualité : l'observation minutieuse d'un cérémonial, émané de Yahveh lui-même, ne préoccupe pas le fidèle. Aussi les prophètes peuvent-ils deman-

Digitized by Google

der si Yahveh a jamais donné l'ordre de se plier à de pareilles cérémonies, ce qui suppose l'absence de commandements relatifs à cet objet et l'ignorance d'une loi dont le contenu aurait les rites pour objet. Amos, leur chorége, s'exprime ainsi : « Allez pécher à Béthel, allez redoubler vos péchés à Guilgal; apportez vos offrandes tous les matins, vos dîmes tous les trois jours, — voilà ce qui vous plaît à faire, enfants d'Israël. » (Amos, IV, 4 suiv.) Dans le jugement qu'il porte sur la valeur du culte, le prophète, sans doute, contredit la foi de son temps; mais, si l'opinion eût été répandue, que le culte était précisément une institution de Yahveh en Israël, il n'aurait jamais traité de fantaisie personnelle les pratiques de ses contemporains. Il s'exprime ailleurs avec plus de clarté encore : « Je hais, je méprise vos fêtes; l'odeur de vos solennités, je ne la sens pas. Quand vous me présentez des holocaustes et des offrandes, je n'y prends aucun plaisir; les veaux engraissés que vous sacrifiez en action de grâces, je ne les regarde pas. Loin de moi le bruit de tes chants! Loin de moi le son de tes harpes! Que la droiture, en revanche, coule comme un ruisseau et la justice comme un torrent inépuisable. M'avez-vous offert des sacrifices et des dons dans le désert, pendant quarante ans, maison d'Israël? » (Amos, V, 21 suiv.) Il est clair que, dans ces derniers mots, Amos ne s'expose pas à se mettre en contradiction avec les idées courantes; il se conforme bien plutôt à l'opinion généralement admise. Sa polémique est dirigée contre la pratique de ses contemporains, et cette polémique il la fonde sur une base théorique où ils doivent s'accorder avec lui, à savoir sur cette considération que le rituel du culte n'est pas d'origine mosaïque. Le passage (II, 4) où il est question de la Loi de Yahveh ne va pas à l'encontre de ces résultats. Ce passage est d'ailleurs suspect; en tout cas, la Loi de Yahveh n'y désigne en aucune façon le cérémonial.

Osée, Isaïe et Michée nous apportent à leur tour de formels témoignages dans le même sens. Le premier (Osée IV, 6 suiv.) se plaint amèrement que les prêtres s'occupent plus des sa-

Digitized by Google

crifices que de la Thora (loi). La Thora, dont Yahveh leur a confié le dépôt, les appelle à répandre la connaissance de Dieu au sein d'Israël ; cette Thora réclame la fidélité et l'amour, au lieu que les prêtres favorisent, par intérêt, le penchant du peuple pour le culte. « Mon peuple périt faute de connaissance. Car vous (prêtres) méprisez la connaissance ; aussi je veux jeter à mon tour l'opprobre sur vous. Vous avez oublié la Thora de votre Dieu ; pour ma part, je veux vous oublier. Autant il y en a, autant de pécheurs. » On voit par là combien il serait faux de prétendre que les prophètes aient combattu « la Loi ; » ils combattent au contraire pour la loi des prêtres, laquelle n'a rien à faire avec le culte, mais avec le droit et la moralité. Osée, dans un autre endroit, s'exprime ainsi : « Ephraïm s'est bâti un grand nombre d'autels pour pécher ; ses autels lui servent à pécher. J'ai beau multiplier mes prescriptions, elles sont aussi peu avenues pour lui que celles d'un étranger. Les sacrifices qu'ils m'offrent me dégoûtent, la chair qu'ils mangent, — Yahveh n'y prend aucun plaisir. » (Osée VIII, 11 suiv.) Ce passage a eu la male-chance de servir à prouver qu'Osée avait connaissance de nombreuses prescriptions rituelles analogues à celles que contient le Pentateuque, au lieu que des paroles telles que celles-là signifient simplement : au lieu de suivre mes prescriptions, ils sacrifient. Il n'est jamais venu à la pensée des prophètes que le culte pût être considéré comme objet des instructions de Yahveh. C'est le lieu de rappeler aussi le fameux passage du premier chapitre d'Isaïe : « Pourquoi tous ces sacrifices, dit Yahveh. Je suis rassasié de vos béliers consumés et de la graisse des veaux... Quand vous venez voir ma face, qui vous l'a demandé ?... » Michée enfin répond au peuple qui lui demande les moyens d'apaiser la fureur divine : « Irai-je lui offrir des holocaustes, des veaux d'un an ? Prend-il plaisir à des milliers de béliers, à des flots d'huile sans fin ? Faut-il lui offrir mon premier né pour mes péchés, le fruit de mon corps en expiation de mon âme ? — Ce que Yahveh réclame de toi, ô homme, on te l'a dit : c'est d'agir droitement, c'est

Digitized by Google

d'exercer la charité, c'est de marcher humblement devant ton Dieu. » (Michée VI 6, suiv.) Il convient de remarquer ces mots : On te l'a dit. Il n'y a donc point là quelque chose de nouveau ; c'est une chose connue que les sacrifices ne sont pas le contenu de la loi de Yahveh.

Ces déclarations sont confirmées et complétées par Jérémie dont le témoignage, de peu antérieur à l'exil, prend ici une importance extraordinaire. Après avoir opposé la Thora au culte (VI, 19 suiv.), il s'exprime ainsi, un peu plus loin : « Ajoutez vos sacrifices à vos sacrifices d'actions de grâces et mangez-en la chair ! Je n'ai rien dit à vos pères, je ne leur ai donné aucun ordre, lorsque je les ai tirés du pays d'Egypte, à l'égard des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces. Voilà ce que je leur ai commandé : Ecoutez ma voix, et je serai votre Dieu comme vous serez mon peuple. Marchez sur la voie que je continuerai de vous indiquer, afin de vous en trouver bien. » (VII, 21 suiv.) Or Jérémie, en qualité de prêtre et de prophète, constamment occupé dans le temple de Jérusalem, ne pouvait absolument pas ignorer la loi rituelle, à supposer qu'elle eût déjà reçu sa forme à l'époque où il vivait.

Les différents témoins historiques dont nous sommes en mesure d'invoquer les assertions, déposent ainsi en faveur du document jéhoviste. D'après l'opinion générale des temps antérieurs à l'exil, le culte est sans doute un usage antique et sacré, mais il n'est pas une institution mosaïque; le rituel n'y est pas la chose essentielle, et ne fait en aucune manière l'objet de la Thora. En d'autres termes, on ne trouve aucune trace de la connaissance du Code sacerdotal ; on trouve, en revanche, des preuves indubitables qu'on l'ignorait.

La transition entre le point de vue antérieur à l'exil et celui qui le suit, nous la trouvons chez Ezéchiel, ce prêtre au manteau de prophète qui se trouve parmi les premiers déportés. Le contraste avec son contemporain plus âgé, Jérémie, est remarquable. Dans le tableau idéal de l'avenir d'Israël tracé par lui en l'an 573 (chap. XL-XLVIII) le temple et le culte

Digitized by Google

prennent une position centrale. Comment expliquer ce brusque changement de front? Serait-ce que le Code sacerdotal, longtemps enseveli, serait tout d'un coup revenu à la lumière pour inspirer Ezéchiel? Ce n'est pas là que nous chercherons l'explication de ce fait, mais simplement dans les circonstances historiques. Aussi longtemps que le rituel du sacrifice restait à l'état de pratique, on s'y conformait exactement, mais on ne s'en préoccupait pas au point de vue de la théorie et on n'avait aucune raison de lui donner une codification systématique. Maintenant le temple n'était plus là; le culte était dans le passé, le personnel dispersé. On comprend parfaitement le désir de mettre par écrit ce que la pratique ne conservait plus; on comprend parfaitement qu'un prêtre banni ait entrepris de décrire le rituel sacrificiaire dont sa mémoire avait conservé le modèle et d'en faire le programme d'une reconstruction théocratique à venir. On comprend aussi que des institutions, considérées comme naturelles tant qu'elles restaient en vigueur, soient apparues depuis leur abolition dans une lumière éclatante. Ces raisons expliquent la confection des chapitres XL-LVIII d'Ezéchiel sans qu'il y faille faire intervenir le Code sacerdotal.

Cette intervention serait non-seulement superflue, mais incommode. Les points où Ezéchiel se sépare du rituel ne se justifient pas par des changements intentionnels. Pourquoi d'ailleurs le prophète aurait-il pris soin de dresser ce tableau, si le modèle qu'il se proposait d'établir, avait existé sous ses yeux?

De tout temps il y a donc eu des sacrifices en Israël et ces sacrifices avaient une grande importance. Mais dans les anciens temps, la pratique en reposait sur les usages transmis par les pères, — après l'exil, sur la loi de Yahveh communiquée par Moïse. Ce culte était naïf autrefois; on s'y inquiétait de la quantité et de la qualité des offrandes. Plus tard il fut systématique et on s'attacha à la scrupuleuse observation du rituel.

L'idée primitivement attachée au sacrifice est celle d'une

Digitized by Google

offrande, d'un don présenté à la divinité, comme on en présente au roi, pour lui rendre hommage, pour se concilier sa faveur, pour appuyer une demande (Juges, III, 17 suiv. 1 Samuel X, 27. 1 Rois V, 1.) En corrélation avec cette idée, le contenu du sacrifice est indifférent, pourvu que l'objet présente quelque valeur et soit la propriété de celui qui l'offre. Cependant il était naturel que l'on offrît de préférence à la divinité des mets ; la forme la plus ancienne du sacrifice est, en conséquence, la préparation d'un repas donné en son honneur, auquel le donateur prend part en qualité d'hôte de la divinité. Le sacrifice dans ses termes généraux est un sacrifice de viande et de boissons. L'autel reçoit le nom de table, la viande est présentée avec du sel ; à la farine et au pain sont joints l'huile et le vin. La viande, mise en morceaux, est cuite avant d'être déposée sur l'autel, le grain moulu ou rôti.

Dans le Code sacerdotal nous signalerons les raffinements apportés dans l'exécution du sacrifice. L'encens est mêlé à un grand nombre d'offrandes. L'offrande proprement dite des parfums prend une importance extraordinaire : le grand prêtre seul peut s'en acquitter, et les formes rigides qui entourent cette action en rehaussent la gravité. L'ancienne littérature hébraïque jusqu'à Jérémie et Sophonie ne connaît rien de pareil. L'introduction de cette pratique s'explique bien par l'accroissement du luxe. Un perfectionnement, d'une nature plus spirituelle encore, a trait aux sacrifices de viande. La chair est livrée crue à la flamme de l'autel et non pas cuite comme le voulait l'usage antique, attesté par l'histoire de Gédéon et des fils d'Eli (Juges VI et 1 Samuel II).

Une troisième différence est plus importante encore. En fait de sacrifices sanglants la pratique ancienne ne connaît que deux modes : l'holocauste (*Ola*) et le sacrifice de remerciement (*Schelem*, *Zebah*, *Zebah-Schelamim.*) Dans le premier cas, la bête tout entière est mise sur l'autel ; dans le second, il revient à Dieu, en dehors du sang, une partie choisie, tandis que le reste de la chair est consommé par les convives. Or, en parcourant les exemples conservés dan

Digitized by Google

les textes, on s'assure que, sauf de rares exceptions, l'offrande dite *Ola* est constamment jointe aux *Zebahim*. Cette remarque fixe la signification du mode en question: l'*Ola* (holocauste) n'est que la portion d'un sacrifice plus considérable, que l'on réserve à l'autel. De différence principielle entre les deux modes, il ne s'en présente point: un petit *Zebah*, grossi et grandi, se dédouble en *Ola* et *Zebahim*. Parmi un certain nombre d'animaux immolés que doit consommer la société réunie pour le festin, il s'en trouve un, spécialement destiné à la divinité, qui est livré en entier à la flamme de l'autel.

La pratique des anciens temps associait donc presque constamment un repas au sacrifice. En règle, l'autel ne recevait que la graisse et le sang : la chair était consommée par les convives. Dans les sacrifices solennels seulement, Yahveh se voyait attribuer un, ou même plusieurs animaux en entier. Là où l'on sacrifiait, l'on mangeait et l'on buvait (Exode XXXII, 6, Juges IX, 27, 2 Samuel XV, 11 suiv. Amos II, 7). Point de sacrifice sans repas, point de repas sans sacrifice (1 Rois I, 9), A chaque *Bama* de quelque importance, la table est jointe, table où Samuel traite Saül, et Jérémie les Réchabites (1 Samuel IX, 22, Jérémie, XXXV, 2). Se réjouir, manger et boire devant Yahveh, reste une expression usuelle jusqu'au Deutéronome, qui s'en sert constamment; Ezéchiel appelle le culte des hauteurs : « manger » sur les montagnes Le repas pris en présence de Yahveh établit une union intime d'une part entre lui et ses hôtes, de l'autre entre les participants; cette idée est inséparable de celle de sacrifice et les *schelamim* lui doivent leur nom. Dans les sacrifices solennels, cette conception se dégage clairement.

Le Code sacerdotal nous transporte dans un milieu tout différent. Plus de ces repas associés aux sacrifices, l'holocauste (ola) est devenu absolument indépendant et s'empare du premier plan. Il devient même caractéristique du nouveau système. Là où se trouvait autrefois le sacrifice de remerciement, que l'on consommait devant Yahveh, ce que nous pourrions appeler le sacrifice-repas, le Code sacerdotal institue de

Digitized by Google

simples redevances à l'endroit des prêtres. Ce que perd le sacrifice de reconnaissance, les sacrifices pour le péché le gagnent, — les sacrifices d'expiation.

Ici encore, la réforme de Josias marque la crise du culte; ce sont les conséquences de ce mouvement, arrivées à maturité, que nous livre le Code sacerdotal. La plupart des changements intervenus se rattachent naturellement à la centralisation du culte.

Dans les temps anciens le culte de la divinité se liait étroitement à la vie de tous les jours. Le sacrifice-repas rassemblait, soit les membres de la même famille, soit les membres de la corporation. Il consacrait les relations terrestres. D'année en année revenaient la récolte des fruits, la moisson, la tonte des brebis, occasions naturelles de réunion. Point d'expédition militaire, point d'entreprise importante qui ne débutât et ne finît pas un repas. Quand vient un hôte distingué, ou tue un veau gras, — non sans offrir à Dieu le sang et la graisse de l'animal.

Quel changement introduit par la loi qui supprimait tous les autels à l'exception d'un seul! Sans doute le Deutéronome conserve l'ancienne formule : manger, boire et se réjouir devant Yahveh. Ce qu'il se propose de changer dans le culte, c'est le lieu où il se pratique, ce n'est pas son mode ou son essence. Mais il ne pouvait pas se faire que cette centralisation n'entraînât pas des conséquences bien autrement graves. Ce n'était pas la même chose de célébrer la fête de la vendange dans les montagnes que l'on habitait, ou de la célébrer à Jérusalem, d'utiliser la première occasion venue pour offrir chez soi un sacrifice, ou de commencer par entreprendre un voyage. En transportant les usages du culte sur un terrain très différent, en les arrachant à leur sol naturel, on les dénaturait forcément. La vie et le culte, intimement unis jusque là, sont désormais séparés. Le Deutéronome y travaille tout le premier en autorisant à tuer les animaux sans rite religieux. A Hébron on *vivait*; à Jérusalem on *sacrifiait* : vie et culte firent deux.

Digitized by Google

Le repas-sacrifice créait dans l'origine un rapport intime entre la divinité et une société fermée, famille ou race (1 Samuel I, 1 suiv. XVI, 1 suiv. XX, 6.) Ces cercles restreints se perdent désormais dans l'ombre de la *communauté* universelle. Cette idée, étrangère à l'antiquité, domine d'un bout à l'autre le Code sacerdotal.

Deux points méritent encore une attention particulière. Dans le Code sacerdotal, la grande affaire, c'est l'holocauste quotidien (*Thamid*) consistant en deux agneaux d'un an, consumés chaque jour sur l' « autel des holocaustes, » un le matin, l'autre le soir. Dans la Loi, le *Thamid* prend une importance extraordinaire; il devient l'élément fondamental du culte. « Le *Thamid* est aboli, » dit le livre de Daniel; et cela signifie, sous la plume de l'écrivain : « le *culte* est aboli. » (Daniel, VIII, 11-13, XI, 31, XII, 1). Le sacrifice est ainsi débarrassé de toute spontanéité; il a pris une forme fixe, invariable, indépendante des velléités individuelles, anonyme, en quelque sorte, comme la communauté, au nom de laquelle il est présenté. La communauté, à son tour, en acquitte les frais au moyen d'une redevance en numéraire.

Le second point est celui-ci : La raison d'être générale des sacrifices est désormais le péché, et le but que l'on se propose par le sacrifice est l'expiation. Les anciens sacrifices ne connaissaient pas cette corrélation. Sans doute on se proposait d'agir par de riches offrandes sur les dispositions douteuses ou menaçantes de la divinité; mais on était loin de l'idée qu'on pût s'acquitter d'une faute donnée par un sacrifice déterminé. L'antiquité hébraïque ne savait pas mesurer ainsi et peser la colère divine. La plupart des sacrifices qu'elle accomplissait d'ailleurs, étaient d'une nature gaie, accompagnés de la musique des instruments et de danses. Quelle différence avec la monotone gravité du culte dit mosaïque !

Le culte ancien pourrait se comparer à un arbre dont les rameaux s'étendent dans toutes les directions avec une pleine liberté; mais cet arbre, taillé dorénavant en une forme correcte, subit l'étreinte d'un cercle de fer qui con-

Digitized by Google

traint sa croissance naturelle. L'air que l'on respire dans les parties du Code sacerdotal qui ont trait au culte n'est pas celui de l'ancien royaume, mais de la communauté du second temple. Ses prescriptions, inconnues des écrivains anciens, sont celles-mêmes que l'époque qui suivit l'exil nous montre rigoureusement appliquées.

II

Les fêtes se rattachent immédiatement au culte : nous nous occuperons de celles qui ont un rapport avec les saisons.

Les parties jéhovistes et deutéronomiques du Pentateuque nous offrent un cycle de trois grandes fêtes, auxquelles est réservée l'appellation de *hag*. « Trois fois l'an, tu me feras fête; trois fois l'an, tous tes mâles comparaîtront devant le seigneur Yahveh, devant le Dieu d'Israël. » (Exode XXIII, 14, XXXIV, 23. Deutér. XVI, 16). « Tu célébreras la fête des azymes (*Massoth*); pendant sept jours tu mangeras du pain sans levain, comme je t'en ai donné l'ordre, au temps du mois d'Abib, car c'est alors que tu es sorti du pays d'Egypte. Et l'on ne se présente pas devant moi les mains vides. — Et la fête de la moisson (*Kasir*) des prémices de tes produits, que tu sèmes dans les champs, — et la fête de la récolte (*Asiph*), à la fin de l'année, quand tu rassembleras les produits de tes champs. » C'est ce que prescrit le livre de l'Alliance (Exode XXIII, 15, 16). La loi des deux tables, de même (Exode XXXIV, 18 suiv.) : « Tu célèbreras la fête des pains azymes (*Massoth*), mangeant pendant sept jours des azymes, comme je te l'ai ordonné, au temps du mois d'Abib, car c'est au mois d'Abib que tu es sorti d'Egypte. Toute primogéniture est mienne, tout bétail mâle, le premier né de la vache et de la brebis. Tu rachèteras le premier-né de l'âne au moyen d'un agneau, ou tu lui briseras la nuque; tu rachèteras tous les premiers-nés de tes fils; et l'on ne paraît pas devant moi les mains vides. Tu dois travailler six jours

Digitized by Google

et te reposer le septième; tu te reposeras également au temps de l'ensemencement et de la moisson. Tu observeras aussi la fête des semaines (*Schabuoth*), des prémices de la moisson du froment, et la fête de la récolte (*Asiph*) au changement de l'année. » Les prescriptions contenues au chapitre XVI du Deutéronome sont à la fois plus détaillées et d'une nature quelque peu différente. « Observe le mois d'Abib et fait la Pâque à Yahveh ton Dieu: car c'est au mois d'Abib que Yahveh ton Dieu t'a emmené d'Egypte, pendant la nuit; offre, comme Pâque, à Yahveh ton Dieu, menu et gros bétail, au lieu que Yahveh choisira pour y faire habiter son nom. Tu ne mangeras pas en même temps de nourriture levée; pendant sept jours tu mangeras des azymes, pain de misère : car tu es sorti d'Egypte en une hâte pleine d'angoisse, afin de te souvenir pendant toute ta vie du jour où tu es sorti d'Egypte. Pendant sept jours, il ne se verra nul levain dans tout ton pays, et de la chair offerte en sacrifice le soir du premier jour, aucun reste ne doit rester, en passant la nuit, jusqu'au matin suivant. Tu ne dois pas sacrifier la Pâque en une quelconque des villes que Yahveh ton Dieu choisira comme siège de son nom; tu sacrifieras la Pâque au soir après le coucher du soleil, au temps de ta sortie d'Egypte; et tu la cuiras et mangeras au lieu que Yahveh ton Dieu choisira, et le lendemain retourne dans ta demeure. Pendant six jours tu mangeras des azymes et le septième jour est celui de la fête finale en l'honneur de Yahveh ton Dieu; en ce jour-là tu ne dois faire aucun travail (versets 1 à 8). Tu compteras sept semaines à partir de ce moment; à partir du moment où on met la faucille aux champs tu commenceras à compter sept semaines, et alors tu tiendras en l'honneur de Yahveh ton Dieu la fête des semaines (*Schabuoth*), au moyen de dons volontaires de tes mains, dans la mesure où Yahveh ton Dieu te bénit; et tu te réjouiras devant Yahveh ton Dieu, toi, ton fils, ta fille, ton esclave, ta servante, le lévite qui est dans tes portes, l'étranger, l'orphelin et la veuve qui se trouvent au milieu de vous, dans le lieu que Yahveh

Digitized by Google

ton Dieu choisira pour y faire habiter son nom. Et souviens-toi que tu as été esclave en Egypte : pratique donc et observe ces ordres (versets 9 à 12). Tu tiendras pendant sept jours la fête des tentes de feuillage (*Sukkoth*), lorsque tu rassembleras les produits de ton aire et de ton pressoir, et tu te réjouiras pendant cette fête, toi, ton fils et ta fille, ton esclave et ta servante, le lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve qui sont dans tes portes. Pendant sept jours tu fêteras Yahveh ton Dieu au lieu que choisira Yahveh, afin que Yahveh ton Dieu te bénisse dans tous les produits et dans tous les travaux de tes mains, et tu dois être plein de joie. Trois fois l'an tous tes mâles doivent comparaître devant Yahveh ton Dieu, au lieu choisi par lui, à la fête des pains azymes, des semaines et des tentes de feuillage (*Hag ha-Massoth*, *ha-Schabuoth*, *ha-Sukkoth*), et l'on ne doit pas paraître devant moi les mains vides. Chacun donnera ce qu'il pourra, dans la mesure de la bénédiction que Yahveh ton Dieu t'aura accordée (versets 13 à 17). »

A l'égard des deux dernières fêtes, nulle difficulté. Les *Sukkoth* du Deutéronome et le *Asiph* de la législation Deutéronomique ne s'accordent pas moins pour l'époque que pour le sens : la fête qu'ils désignent s'applique à la rentrée automnale de l'huile et du vin, exprimés au pressoir, non moins que du grain battu sur l'aire. Le nom d'Asiph convient parfaitement à ces récoltes et celui de Sukkoth se rapporte sans difficulté à l'usage de se transporter dans les montagnes au temps de la vendange et d'y passer quelques jours dans un campement improvisé (Isaïe, I, 8). *Kasir* et *Schabuoth* ne sont également que des noms différents, également convenables à la fête de la moisson du froment qui tombe au commencement de l'été. Ces deux fêtes ont donc une raison d'être directement empruntée à la nature ; en revanche le motif donné à la première fête, à celle du printemps, est purement historique : les textes l'empruntent au souvenir de la sortie d'Egypte. En second lieu, le double rite de la Pâque et des Azymes indique deux caractères différents. Le véritable nom de la fête n'est

Digitized by Google

pas *Hag ha-Pesach* (Pesach-Pâque), mais *Hag ha-Massoth*. On peut voir par la comparaison des différents textes, mis sous les yeux du lecteur, que la fête des Azymes correspond à la mise de la faucille aux champs. La fête des Semaines ou Pentecôte marque ainsi la fin de la moisson, commencée par l'orge, achevée par le froment. Un texte ancien conservé dans le Lévitique jette beaucoup de jour sur ce point. Le rite propre de la Pâque, d'après ce texte, consiste dans l'offrande d'une gerbe d'orge (Lév. XXIII, 9-22). Par là on voit sans peine la signification des pains azymes, gâteaux préparés rapidement avec la première farine de l'année. La fête du printemps reprend ainsi sa place naturelle dans le cycle des fêtes annuelles, rattachées aux grandes phases de l'agriculture.

Reste à voir le rapport entre les Azymes et la Pâque. Ce nom déjà n'est pas clair; le Deutéronome est le premier à s'en servir, et ce qu'il désigne par là c'est le moment de la fête qui comprend le soir et la nuit du premier jour des azymes. La Pâque est intimement rattachée au sacrifice du premier-né. Parce que Yahveh a frappé les premiers-nés Égyptiens et épargné les Hébreux, ces derniers lui sont à jamais consacrés. C'est la version du Code sacerdotal, mais la tradition jéhoviste l'ignore. « Laisse mon peuple aller me célébrer une fête dans le désert, en me sacrifiant des bœufs et des moutons, » voilà la demande qu'il fait adresser à Pharaon. Celui-ci ayant refusé aux Hébreux le moyen d'offrir à leur Dieu les premiers-nés du bétail, Yahveh prend aux Egyptiens leurs propres premiers-nés. Dans ce récit ce n'est pas le départ qui est l'occasion de la fête, mais la fête l'occasion du départ. Une ancienne tradition plaçait sans doute à cette date le souvenir de la sortie d'Egypte : de là l'interversion de la tradition.

Le sacrifice des premiers-nés s'explique à son tour, sans motif emprunté à l'histoire, d'une manière très simple. C'est la reconnaissance que l'on a à Dieu de la fécondité du bétail : l'idée n'a été transportée que plus tard sur les premiers-nés

Digitized by Google

des hommes. L'idée mise en avant par quelques savants fantaisistes, que l'immolation des enfants premiers-nés était, à l'origine, la grande affaire lors de la fête de Pâque, mérite à peine d'être réfutée. Le caractère de la fête du printemps est en effet celui de la joie dans tous les anciens textes (Exode, x, 9; Deutér., xvi, 7 suiv.; Isaïe, xxx, 29), de même que pour celles de Pentecôte et des Tabernacles. Historiquement, l'offre en sacrifice de l'enfant premier-né ou du plus chéri se présente rarement, et toujours comme un fait exorbitant et étrange. On peut affirmer, sans aucune hésitation, que le sacrifice du fils premier-né n'a jamais été considéré dans les temps anciens d'Israël comme une redevance légale; de cette effroyable rançon, il ne se trouve aucun vestige. Ce n'est que peu de temps avant l'exil que, en même temps que beaucoup d'autres nouveautés, l'on vit brûler en grand nombre des enfants. — L'offrande des premiers-nés du troupeau complète celle des produits végétaux de l'agriculture; l'époque ordinaire des portées indiquait le printemps et s'associait ainsi à l'époque désignée par la première fructification des céréales.

En somme, il n'est point contestable que le cycle des fêtes, tel qu'il résulte tant de la législation jéhoviste que de celle du Deutéronome ne s'appuie sur l'agriculture, égal fondement de la vie et de la religion. La terre, la féconde terre, voilà, en définitive, l'objet de la religion. Yahveh donne la terre avec ses facultés productives; il en reçoit les meilleurs fruits en signe de reconnaissance. Dans le Deutéronome, le premier, apparaît la tendance à rattacher les grandes fêtes agricoles à des événements historiques, bien que cette tendance se maintienne encore en des bornes circonscrites.

Les témoignages empruntés aux livres historiques et prophétiques de l'Ancien-Testament confirment les résultats obtenus par l'étude directe de la législation et des ses différentes couches.

Les hébreux adoptèrent les habitudes agricoles à l'exemple des populations cananéennes, au milieu desquelles ils s'é-

Digitized by Google

taient fixés. Nous voyons la population indigène de Sichem célébrer, au temps d'Abimélech, la fête religieuse de la vendange (Juges, IX). A Silo, une fête annuelle des vendanges donnait lieu à des danses (Juges, XXI, 19 suiv.). Ces fêtes se concentrent autour de sanctuaires locaux d'importance inégale.

C'est la fête automnale, celle qui clôt la série, dont il est le plus souvent parlé; elle est parfois désignée, d'une façon absolue, comme *la fête*. Elle était sans doute la plus ancienne et la plus importante.

Un passage du prophète Osée mérite ici une mention particulière (chap. II). Dans ce développement poétique, Israël est comparé à une femme qui doit son entretien à son mari, c'est-à-dire à la divinité : c'est là le fondement du contrat qui les unit. Mais cette femme, au lieu d'en rendre hommage à Yahveh, en remercie les idoles. « Je veux, dit-elle, courir après mes amants, qui me donnent le pain et l'eau, la laine et le lin, l'huile et le breuvage. — Ne sait-elle donc pas que c'est moi (Yahveh) qui lui ai donné le grain, le moût et l'huile, la masse d'argent et d'or dont elle se fait des idoles? Aussi, je veux reprendre mon grain en son temps et mon moût en sa saison; je veux lui ôter la laine et le lin dont elle se fait des vêtements. Je dévoilerai alors sa nudité aux yeux de ses amants, et personne ne la ravira à ma main. A toute sa joie, je mettrai fin, à ses fêtes, à ses néoménies, à ses sabbats, à tous ses jours de fête. Je ravagerai ses vignes et ses figuiers, dont elle disait : C'est le prix de mes amants, c'est ce que mes amants m'ont donné; je ferai d'elle un désert, et les animaux des champs la dévoreront. Ainsi, dit Yahveh, je la châtierai pour sa conduite envers ses amants qu'elle a encensés... » La bénédiction de la terre est ici l'objet de la religion. Aucun fait historique n'est invoqué. La terre est le domaine de Dieu, sa maison (Osée, VIII, 1; IX, 15), où il donne habitation et nourriture à la nation. C'est dans la terre et par la terre qu'Israël est devenu le peuple de Yahveh, de même que par le mariage la femme entre dans la maison de

Digitized by Google

l'homme, qui subviendra désormais à ses besoins. Le culte ne doit pas être, dans cet ordre d'idées, autre chose que l'acte de reconnaissance et de gratitude pour les dons du ciel, le tribut légitime payé au propriétaire. Ce caractère est précisément celui que nous avons relevé dans la législation jéhoviste. Au chapitre IX du même écrivain (v. 1 à 7) se trouve un développement analogue.

La conception des fêtes est tout autre dans le Code sacerdotal (Voyez Lévitique, chap. XXIII et Nombres, chap. XXVIII et XXIX). Elles consistent essentiellement en des sacrifices d'ensemble rigoureusement prescrits : dans la semaine de Pâque comme à Pentecôte, chaque jour deux taureaux, un bélier, sept agneaux en holocauste et un bouc en sacrifice expiatoire ; à la fête des Tabernacles, du premier au septième jour, deux béliers, quatorze agneaux et, en série descendante, de treize à sept taureaux, au huitième jour un taureau, un bélier, sept agneaux en holocauste, et, en sus, chaque jour un bouc comme offrande expiatoire. Le tout en dehors du Thamid. Les dons volontaires qui viendraient s'y joindre ne sont pas exclus, mais restent accessoires. Si l'on a pu trouver étrange la mention que fait le Deutéronome, de repas joyeusement pris devant Yahveh, c'est qu'on ne voyait l'Ancien Testament qu'au travers du Code sacerdotal. La Pâque seule reste ici, en quelque mesure, un repas-sacrifice, puisqu'elle se prend à l'intérieur de la famille, en petit cercle. C'est là un dernier reste de l'ancienne coutume, qui paraît ici à l'état d'exception et de singularité ; d'ailleurs la célébration d'une pareille fête dans le domicile privé et non devant Yahveh, a quelque chose de contradictoire en soi et donne à l'immolation de l'agneau pascal un caractère profane.

Le lien qui rattachait l'offrande des prémices agricoles aux trois grandes fêtes s'est, à son tour, relâché autant qu'il est possible. Ce n'est plus qu'une redevance attribuée au prêtre. Les fêtes ont ainsi perdu tout caractère propre, et leurs traits distinctifs disparaissent dans la triste monotonie de ces holocaustes et de ces sacrifices d'expiation stéréotypés. Tout au

Digitized by Google

plus un symbole de l'acte essentiel de l'oblation des prémices, a-t-il subsisté dans la présentation d'une gerbe, à la fête de Pâque.

Les époques même des fêtes, au lieu de dépendre des phénomènes agricoles, reçoivent une date fixe dans le calendrier, et sont assignées à tel jour des différents mois. La même tendance, dont cette rigidité, incompatible avec le sens primitif de la Pâque, de la Pentecôte et des Tabernacles, est la marque, s'est donné carrière dans l'invention de souvenirs historiques, dont ces fêtes deviennent, bon gré mal gré, la commémoration. Le chap. XXIII du Lévitique, voit dans les tentes de feuillage le souvenir des abris sous lesquels le peuple a vécu pendant le séjour de quarante ans dans le désert. Le Deutéronome et l'Exode (chap. XIII, 3 et suiv.) avaient déjà motivé la fête de la Pâque par la sortie d'Égypte : le Code sacerdotal va plus loin. Cette fête, qui devient la plus importante à raison du souvenir qu'elle consacre, n'est plus seulement le reflet d'une délivrance surnaturelle, elle a été elle-même une délivrance. Ce n'est pas *parce que* Yahveh a frappé les premiers-nés des Egyptiens, que la Pâque est célébrée; cette fête est établie au moment même du départ, *afin que* Yahveh épargne les premiers-nés d'Israël. La même interversion est sensible en ce qui touche les azymes. Le rapprochement qui devait, dans le judaïsme postérieur, rattacher la Pentecôte à la communication de la loi sinaïtique, n'est pas encore fait; mais on le pressent.

Comment la centralisation du culte devait avoir une action décisive sur la transformation des fêtes, cela se voit sans grande démonstration. L'individu et la localité disparaissent devant la nation et le sanctuaire unique. Ce sanctuaire lui-même et les cérémonies religieuses dont il est désormais le centre, ne laissent plus voir aucun lien avec le caractère, tant du peuple que du pays. Le Deutéronome, malgré son caractère centralisateur, offre encore la saveur du terroir. Le Code sacerdotal appartient à un monde idéal, dont la place ne saurait se montrer nulle part sur la carte, ou qui

Digitized by Google

convient également à toutes les contrées. Aussi bien son contenu, c'est la législation du désert, une législation qui fait entièrement abstraction des conditions naturelles, des points d'attache réels de la vie nationale dans le pays de Canaan. C'est sur la *tabula rasa* du désert, que se construit l'édifice de la hiérocratie, et les fêtes même dont la signification était avant tout agricole, ont renié leur parenté et leurs origines.

Aux trois grandes fêtes données par la tradition, le Code sacerdotal en ajoute deux, qu'il insère entre Pâques et les Tabernacles : la Fête du Nouvel An au premier jour du septième mois, la grande fête des Expiations au dixième jour du même mois. Avant l'exil, on voit, sans doute, des actes de contrition publique, mais ces actes sont motivés par des circonstances particulières, tantôt un crime, tantôt une calamité générale (1 Rois XXI, 9, 12. Jérémie XIV, 12. XXXVI, 6, 9). Pendant l'exil, ces actions prirent une régularité jusqu'alors inconnue, dont Isaïe nous témoigne (chap. LVIII). Ces jeûnes et cette affliction remplaçaient les fêtes joyeuses célébrées autrefois sur le sol de la patrie. Enfin, ces jours de deuil entrèrent dans la série même des fêtes, où ils prirent une place de premier ordre. Dans le Code sacerdotal, le grand jeûne du dixième jour du septième mois, est le jour le plus sacré de l'année entière. Aucun trait ne pourrait indiquer d'une manière plus saisissante le contraste de l'ancien et du nouveau culte : ce dernier, constamment préoccupé de la faute et de l'expiation, culmine dans une grande fête propitiatoire. On dirait que les dispositions de l'exil ont continué de subsister après la délivrance, au moins pendant les premiers siècles. Ce n'est plus à un moment donné, sous le coup de circonstances déterminées, comme cela se passait autrefois, c'est toujours, c'est sans cesse, que le Juif de la restauration se sent courbé sous le poids effrayant de son péché et de la colère divine.

Ces considérations appellent, en dernier lieu, quelques mots sur les fêtes lunaires, les néoménies et le sabbat. Si le Pentateuque est muet sur le rapport entre ces fêtes, deux passages,

Digitized by Google

d'Amos et des Rois, nous instruisent davantage à cet égard (Amos VIII, 5. 2 Rois IV, 22 suiv.). Chez Amos, des marchands de grains, impatients du chômage, s'écrient : « Quand passera la nouvelle lune, pour vendre notre grain, le sabbat pour ouvrir nos greniers ! » Dans l'autre passage, la Sunamite demandant à son mari un âne et un esclave pour aller visiter le prophète Élisée, celui-ci lui demande comment elle entreprendra cette expédition, puisque ce n'est « ni la nouvelle lune, ni le sabbat, » nous dirions puisque ce n'est pas un dimanche.

Il est probable que le Sabbat, à l'origine, était réglé par les phases de la lune et tombait régulièrement sur les 7e, 14e, 21e (28e) jours de chaque mois, la nouvelle lune comptant pour le premier. On y trouverait difficilement une autre raison, et celle-là est confirmée par les usages assyro-babyloniens. George Smith s'exprime en effet ainsi dans *The assyrian eponym Canon* (p. 19 suiv.) : « Chez les Assyriens, les vingt-huit premiers jours de chaque mois étaient divisés en quatre semaines de sept jours chacune, les septième, quatorzième, vingt-unième et vingt-huitième jours étant respectivement des sabbats ; tout travail était interdit ces jours-là. » En qualité de fêtes lunaires, on peut croire que les néoménies et les sabbats remontaient chez les hébreux à une époque plus ancienne que les fêtes de la récolte. Toutefois, en tant que ces jours devaient être célébrés par le repos, ils supposent nécessairement l'état sédentaire et les mœurs agricoles, ce qui résulte aussi avec clarté des motifs invoqués dans la législation jéhoviste et deutéronomique. En effet dans la vie nomade, le bétail lui aussi a besoin de manger le jour du sabbat, ce qui rend impossible le repos dominical.

Des passages tels que I Samuel XX, 5, 6. 2 Rois IV, 23. Amos VIII, 5. Isaïe I, 13, Osée II, 13, font voir que la fête de la nouvelle lune était mise, autrefois, au moins sur le même pied que le sabbat. La législation du jéhoviste et du Deutéronome l'ignore complètement. Si elle reparaît quelque peu dans le Code sacerdotal et chez Ezéchiel, cela vient peut-être de

Digitized by Google

ce que la nouvelle lune servait à calculer les principales fêtes, désormais rattachées, nous l'avons vu, à une date invariable de certains mois.

Les renseignements relatifs au Sabbat sont plus complets. Le nom en dérive de *repos*. Le repos est tout d'abord une conséquence naturelle des fêtes, succédant à un dur travail. Dans le sabbat, ce repos reçoit, par sa régularité, une signification plus haute, qu'exagère encore le Code sacerdotal.

D'après le passage invoqué plus haut, de 2 Rois IV, 33 suiv., on a, le jour du sabbat, du temps pour des occupations que ne comporte pas la vie quoditienne ; esclave et âne peuvent s'absenter pour une longue course. Dans Osée (II, 13) on lit : « Je mettrai fin à toutes leurs joies, à leurs fêtes, nouvelles lunes et sabbats. » Ces derniers avaient donc le même caractère de délassement joyeux que les autres fêtes. Le jéhoviste et le Deutéronome font de ce jour une institution spéciale pour l'état agricole : c'est le jour de délassement pour les gens et le bétail. Dans le Code sacerdotal, le sabbat ne se distingue pas seulement des jours de la semaine ; il prend un caractère d'ascétisme qui le met également à part des autres fêtes. Ce n'est plus ici le repos d'un travail, mais le repos d'une manière absolue. Au jour consacré, on ne peut sortir du camp pour chercher du bois ou de la manne (Exode XVI, Nombres XV) ; on ne saurait ni allumer du feu, ni faire rien cuire (Exode XXXV, 3).

Jérémie est le premier écrivain chez lequel la conception nouvelle se laisse découvrir. Ezéchiel et l'auteur de la seconde partie d'Isaïe le suivent dans cette voie. L'observation du sabbat prend, pendant l'exil, une importance exceptionnelle. Malgré tout, les organisateurs de la nouvelle communauté eurent quelque peine à faire triompher ces vues dans la pratique, comme nous l'apprend le livre de Néhémie (XIII, 15 suiv.). Toutefois ils y réussirent. La fête sabbatique des Juifs continua de se développer logiquement dans le sens de la législation sacerdotale, jusqu'à ce que les Pharisiens les plus rigides arrivassent à faire de la semaine tout entière la préparation du jour du sabbat.

Digitized by Google

L'année sabbatique est dans un rapport étroit avec le sabbat. Le Livre de l'Alliance veut que l'on mette en liberté, dans la septième année, l'hébreu qui s'est vendu comme esclave et qui a fourni un service de six années, à moins qu'il ne manifeste une intention contraire (Exode XXI, 2-6). Dans le même ordre d'idées, un autre passage prescrit de cultiver pendant six années la terre et les jardins à fruit, et d'en rassembler les produits, mais de les abandonner la septième année, afin que les pauvres puissent en manger et les bêtes des champs, à leur tour, prendre ce que ces derniers auront épargné (XXIII, 10, 11.) Ce n'est point là l'année sabbatique proprement dite. Si la libération de l'esclave hébreu a lieu six ans après la vente, c'est un terme relatif. Dans l'autre cas, rien n'indique une septième année absolument ; il n'y est pas question non plus d'un sabbat proprement dit, d'une mise en jachère, de la terre, mais de l'abandon de ses récoltes.

Le Deutéronome reproduit la première de ces deux prescriptions dans des termes presque identiques (XV, 12-18). Quant à la seconde, ce livre contient un passage qui lui correspond à certains égards (XV, 1-6) : « A la fin de sept années tu feras abandon ;... ce que ton frère te doit, tu l'abandonneras. » Il ne s'agit point ici de récoltes ou de champs, mais d'argent, et ce ne sont point les intérêts, mais le capital des sommes prêtées qui doit être abandonné. Le terme des sept années n'est point ici subordonné à l'origine de chaque dette particulière, il est absolu, le même pour tous. C'est un acheminement dans le sens de l'année sabbatique.

Celle-ci est propre au Code sacerdotal ou, plus exactement, au groupe de lois qui forme les chap. XVII-XXVI du Lévitique. Voici le texte essentiel : « Quand vous entrerez dans le pays que je vous donnerai, le pays devra célébrer un sabbat en l'honneur de Yahveh. Six ans tu sèmeras ton champ, tu cultiveras ta vigne, tu recueilleras ta récolte. Mais, la septième année, le pays célèbrera un sabbat de repos en l'honneur de Yahveh ; tu n'ensemenceras point ton champ, tu ne nettoyeras

Digitized by Google

pas ta vigne, tu ne couperas pas le blé crû spontanément, tu ne recueilleras pas le raisin poussé sur les sarments non émondés. Le pays aura une année de repos, et le sabbat du pays vous servira de nourriture ; à toi, à ton esclave, à ta servante, à tes mercenaires, à ton bétail et aux animaux sauvages tout ton produit servira de nourriture. » Les expressions font voir que l'auteur s'est inspiré du texte, cité plus haut, de l'Exode (XXIII, 10, 11), mais que, sous sa plume, ce texte s'est transformé. Cette septième année n'est plus relative aux différentes parties du pays, elle est la même pour toute la contrée.

L'année sabbatique trouve enfin une nouvelle expression dans l'année de jubilé (Lévit. XXV, 8 suiv.), qui prescrit la restitution des terres achetées à leur premier propriétaire. Celle-ci était calquée sur le septième jour de la semaine, celle-là sur le cinquantième jour après Pâque, sur la Pentecôte. Les diverses prescriptions qui viennent d'être étudiées ont fourni à cette conception son point de départ et ses différentes applications.

Si l'année sabbatique a tous les caractères d'une invention récente, l'année jubilaire qui n'en est que la répétition, que la copie agrandie, est de date plus moderne encore. Sur ce point encore le Code sacerdotal trahit le caractère tout particulier de sa composition, qui le reporte après l'exil.

Digitized by Google

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

MYTHOLOGIE GRECQUE

En 1856, M. Renan, résumant l'histoire de la science mythologique depuis le commencement de ce siècle, initiait le public français à l'intelligence exacte et au sentiment délicat des religions de la Grèce. Aujourd'hui ces pages d'un maître ont conservé toute leur vérité : à peine auraient-elles besoin d'être complétées sur quelques points. Ce n'est pas que, depuis ce temps, de sérieux progrès n'aient été accomplis dans cet ordre d'études. Une période où ont été publiés des ouvrages aussi considérables, à tous égards, que ceux de M. Maury en France[1], de Welcker en Allemagne[2], pour ne citer que les principaux, ne saurait être considérée comme improductive. Mais on peut dire que cette période a vu seulement se développer et se propager en divers sens le mouvement scientifique que M. Renan avait observé et défini en ses commencements. Qu'il nous soit donc permis de renvoyer aux *Études d'histoire religieuse*[3] le lecteur, qui n'aura pas de peine à y consentir. Nous pourrons ainsi, sans remonter trop haut dans l'exposition des faits, nous borner à indiquer l'état actuel des questions, et à signaler, parmi les ouvrages qui ont paru dans ces dernières années, les plus importants, ceux qui ont apporté soit des faits nouveaux, soit des essais de méthode nouvelle, ceux enfin qui servent le mieux à ca-

(1) *Histoire des religions de la Grèce antique*, 3 vol. 1857-59. Paris, Ladrange.

(2) *Griechische Gœtterlehre*, en trois volumes, qui ont paru de 1857 à 1863. La première édition de la *Mythologie grecque* de Preller est de 1854.

(3) Pag. 1-71 — Les *religions de l'antiquité*.

Digitized by Google

ractériser les différentes directions que suit la science des antiquités religieuses de la Grèce, et les principales tendances qui la dominent.

Cette science est complexe. Notre domaine critique sera donc assez étendu. Il ne comprendra pas seulement la mythologie hellénique proprement dite, c'est-à-dire l'exposition et l'interprétation des légendes des dieux et des héros : il devra embrasser encore les publications relatives aux institutions religieuses de la Grèce, à l'histoire du sentiment religieux, aux rapports de la religion avec l'art dans ce pays.

I.

Une mythologie grecque où l'on trouverait tous les textes relatifs aux personnages divins, non pas entassés pêle-mêle, ou groupés d'après certaines théories préconçues, mais simplement cités et énumérés, pour chacun de ces personnages, suivant l'ordre chronologique, serait un répertoire des plus utiles. Mais un tel ouvrage suppose de la part de son auteur une abnégation dont personne jusqu'ici ne s'est montré capable[1]. Il faut convenir que les récits mythiques, quand ils ne sont point ornés de poésie, quand on est réduit à les chercher chez Apollodore ou chez Hygin, sont une matière bien sèche et fort ingrate : s'en contenter est chose difficile. D'ailleurs, lorsqu'une énigme aussi séduisante que celle de l'origine et de la signification des mythes, est là qui vous sollicite, comment résister à cet attrait? Comment, après avoir recueilli toutes les données d'un problème, s'interdire d'en chercher la solution? Les ouvrages de quelque valeur consacrés à l'ensemble de la mythologie grecque renferment donc tous, à côté de l'exposé des faits, une part plus ou moins grande

(1) Il faut faire exception, bien entendu, pour les auteurs de lexiques, tels que Jacobi, ou d'articles mythologiques renfermés dans les différentes encyclopédies de l'antiquité classique. Citons particulièrement les articles très complets publiés par M. François Lenormant dans les livraisons qui ont paru du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* que dirige M. Saglio.

Digitized by Google

d'interprétaion. Il nous faut indiquer rapidement dans quelles voies cette interprétation est aujourd'hui cherchée.

Le plus discrédité de tous les systèmes, l'évhémérisme, que l'on croyait bien mort, a eu, dans ces dernières années, une sorte de renaissance. *Les temps mythologiques, essai de restitution historique*, tel est le titre d'un ouvrage publié en 1876 par M. Moreau de Jonnès; et ce titre en dit assez. M. Moreau est un franc disciple d'Evhémère. A ses yeux, les dieux sont les ancêtres, les rois, les pères, « ceux qui ont construit les villes, policé les hommes, conquis les territoires, dirigé les migrations, fondé l'ordre religieux et politique. » La société des Olympiens n'est point une imagination poétique: elle a bel et bien vécu, sous la forme « d'une confédération de tribus puissantes, de races différentes, réunies sous la main habile et ferme d'un grand prince. » A la vieille théorie de l'apothéose M. Moreau de Jonnès ajoute d'ailleurs du nouveau ; il attribue aux peuples primitifs un symbolisme sidéral et un symbolisme animal, dont Evhémère, moins ingénieux ou moins savant, ne s'était pas douté, et il se lance dans des considérations géographiques qui l'amènent à conclure que les confins de l'Europe et de l'Asie, dans le bassin de la mer Noire, sont le point précis où les dieux, c'est-à-dire les ancêtres des nations, se sont rencontrés et ont vécu en commun[1]. Ce livre où l'ethnographie conjecturale et la fantaisie étymologique se donnent la plus large carrière, est d'ailleurs plein de faits et témoigne d'une vaste érudition. — La même année 1876 a vu éclore une tentative du même genre, plus malheureuse encore. M. Emanuel Hoffmann, de Vienne, s'est donné pour tâche d'étudier ce qu'il appelle les *mythes de la période de migration des races gréco-italiques*[2].

(1) Pour M. Wormstall au contraire (*Hesperien*, Trieste, 1878) le berceau de la première civilisation, c'est le bassin du Pô (Cf. *Revue Critique*, 1879, II, p. 150) — Il ne faut pas confondre avec de telles rêveries des travaux sérieux comme ceux que M. D'Arbois de Jubainville a consacrés à rechercher les plus anciennes notions d'histoire et de géographie que les monuments de la mythologie grecque peuvent fournir sur les régions occidentales de l'Europe (*Mémoires de la Société de Linguistique*, t. III, 5 ; t. IV, 1.)

(2) *Mythen aus der Wanderzeit der græko-italischer Stæmme* — Ier Theil, *Kronos und Zeus*. Leipzig, Teubner, 1876.

Digitized by Google

Commençant par les fables qui racontent la chute de Cronos et l'avènement de Jupiter, il a cru y surprendre l'écho de luttes réelles et de conflits historiques qui auraient mis aux prises des peuples de races différentes, se rencontrant sur le même terrain pour s'en disputer la possession. Dans ce volume, l'abus des étymologies fausses et des rapprochements aventureux dépasse ce que peut concevoir l'imagination la plus hardie. Il est du nombre de ceux qui, s'ils étaient lus, feraient prendre en pitié les études mythologiques. L'accueil décourageant qu'il a reçu de la critique allemande permet d'espérer que l'auteur nous a donné à la fois la première et la dernière partie de son œuvre.

Si nous avons cru devoir faire mention de ces ouvrages, c'est que l'évhémérisme peut avoir des retours offensifs. M. Herbert Spencer n'a-t-il pas jugé à propos de prêter récemment à ce système l'appui de sa grande autorité philosophique en y cherchant une solution commode de l'obscur problème de l'origine des religions[1] ? La fausseté de l'évhémérisme ne peut d'ailleurs être démontrée pour toutes les parties sans exception de la mythologie hellénique. Il est permis de soutenir que les légendes héroïques ne sont pas complètement étrangères à l'histoire, qu'elles ont pu avoir pour fond des évènements réels, altérés et grandis par l'imagination populaire. Mais l'évhémérisme doit se borner à cette hypothèse dont il n'est pas en état de faire la preuve. Au moyen âge, l'histoire réelle de Charlemagne sert à contrôler son histoire légendaire. En Grèce, l'histoire d'Achille et sa légende ne font qu'un. A quels signes serat-il donc possible de distinguer le fait réel du fait mythique ? De quel critérium se servir ? En suivant cette voie, n'est-on pas réduit à toujours marcher sur un terrain mouvant, sans rencontrer jamais un point solide ? Dans cet état, il faut de la fable tout accepter ou tout rejeter. L'évhémérisme, et c'est là sa faiblesse, se condamne à accepter tout.

(1) Dans ses *Principes de Sociologie*, t. I. Cf. Guyau, *Revue Philosophique* Décembre 1879.

Digitized by Google

Cette doctrine, il faut le reconnaître, ne compte qu'un nombre fort restreint d'adhérents : c'est d'un tout autre côté que se portent maintenant le mouvement et la curiosité des esprits. D'un accord presque unanime, on convient que la mythologie de la Grèce n'est pas la même chose que sa primitive histoire : qu'elle se compose de récits n'ayant d'autres fondements dans la réalité que les impressions produites jadis sur l'âme de l'homme par les spectacles de la nature. Cette opinion, prise dans sa généralité, n'a pu être sérieusement contestée, depuis que les Védas nous ont montré des mythes, non pas tout formés et à l'état complexe, comme ils le sont en Grèce, mais des mythes en voie de formation et à l'état simple. C'est donc aux Védas que l'on a été demander d'abord l'explication des fables helléniques. Sans doute les rapprochements institués par Max Müller et par Adalbert Kuhn entre les noms des divinités védiques et ceux des dieux de la Grèce n'ont donné qu'un petit nombre de résultats certains, et l'on paraît avoir renoncé, depuis plusieurs années, à la pratique de cette méthode d'investigation. Sans doute aussi les savants éminents, premiers auteurs de ces recherches, n'ont pas réussi à convaincre tout le monde que la mythologie n'a d'autre origine que les variations du langage ; et ils se sont trouvés souvent en désaccord sur la signification des mêmes mythes. Mais leurs travaux, à quelques objections qu'ils prêtent, n'en ont pas moins éclairé, d'une vive et générale lumière, le caractère originaire des fables divines de la Grèce. Il suffit de rappeler à ce propos un ouvrage capital inspiré par les travaux de ces maîtres : l'*Hercule et Cacus* de M. Bréal, où des fables aussi importantes que le combat des Dieux contre les Géants, celui de Jupiter contre Typhon, d'Apollon contre le dragon Python, de Persée contre la Gorgone, de Bellérophon contre la Chimère, d'Héraclès contre Géryon, sont expliquées comme autant de variétés locales d'une même donnée mythique qui se rencontre souvent dans les Védas : la lutte d'Indra contre Vritra, du dieu du ciel lumineux contre le démon de l'orage[1]. Sans vou-

Digitized by Google

loir empiéter sur le domaine de la mythologie comparative, nous devons cependant citer encore, parmi les ouvrages où les fables grecques sont presque constamment rapprochées de la poésie védique, les deux remarquables volumes de George W. Cox qui ont pour titre : *Mythologie des nations aryennes*[2] : volumes remplis de faits curieux, et que l'on consulterait avec plus de confiance, si l'auteur, un de ces esprits hardis qui marchent avec assurance à travers toutes les hypothèses, nous donnait plus souvent les moyens de contrôler et de vérifier ses assertions. M. Cox a cru avec une telle foi à l'exactitude des résultats de ses études, qu'il les a introduits dans un *Manuel de mythologie*, par demandes et par réponses, à l'usage de la jeunesse[3]. Sans être taxé d'irrévérence envers M. Cox ou de scepticisme à l'égard de la mythologie comparative, on peut penser qu'il est encore trop tôt pour rédiger un catéchisme de cette dernière science. Les enfants n'éprouvent pas encore le besoin de savoir qu'Athèna est un nom de l'Aurore, laquelle dans les poèmes indiens s'appelle Ahanâ et Dahanâ ; d'autant plus que la chose n'est nullement certaine. La tentative, prématurée, à ce qu'il semble, du savant anglais, pourra être renouvelée dans l'avenir avec plus de chances de succès. Espérons que les travaux poursuivis par les indianistes et en particulier par M. Bergaigne sur le domaine de la religion védique, nous apprendront un jour, d'une façon précise, dans quelle mesure la poésie des hymnes sacrés de l'Inde peut éclairer la mythologie grecque.

Ceux qui pensent que cette mythologie n'est pas l'œuvre exclusive des Grecs, qu'elle est, en grande partie du moins, un héritage traditionnel, étaient amenés à en rapprocher les fables de celles que pouvaient raconter les autres enfants de l'antique famille arienne. Mais que savait-on autrefois des

(1) Le travail de M. Bréal a été réimprimé, en 1878, dans ses *Mélanges de mythologie et de linguistique* (Paris, Hachette).

(2) *The mythology of the aryan nations.* (London, Longmans, Green, etc. 1870.)

(3) *A manual of mythology, in the form of question and answer.*

Digitized by Google

mythologies des peuples de race celtique, teutonique ou slave ? L'antiquité classique n'a laissé à ce sujet que des témoignages rares et insuffisants. Les vieux poèmes germaniques et scandinaves, une fois découverts, nous en ont donné quelque idée. On ne s'en est pas tenu là : par une méthode neuve et hardie, qui partait du présent pour reconstituer le passé, on a recherché toutes les traces que ces mythologies ont pu laisser dans les contes, les légendes, les chansons, les proverbes, les usages populaires, dans l'ensemble de ce *folk-lore*, qui est partout maintenant en Europe l'objet de patientes et curieuses recherches. Jacob Grimm et A. Kuhn donnèrent les premiers l'exemple de l'application de ces recherches à l'étude des mythes grecs. Ils ont été suivis dans cette voie par plusieurs savants, entre lesquels se distinguent surtout aujourd'hui M. Schwartz[1] et M. Mannhardt.

Il y a une vingtaine d'années, M. Schwartz publiait sur l'*Origine de la mythologie*[2] un ouvrage d'une vaste portée, singulièrement riche de faits et d'idées, où les mythes grecs se trouvaient éclairés d'une lumière souvent inattendue par leur rapprochement non seulement avec la poésie védique, mais encore et surtout avec les mythes des religions du Nord. Ce livre considérable avait pourtant un défaut : il était trop systématique. L'auteur y faisait visiblement trop d'efforts pour tout expliquer par les phénomènes de l'orage et de la tempête. M. Schwartz a-t-il senti la nécessité de donner plus de sûreté et de précision à ses recherches, en ne les dispersant point sur un aussi vaste ensemble ? Ce qui est certain, c'est que, sans changer tout à fait de méthode, il a limité son champ d'études. A quinze ans d'intervalle, ont paru de lui deux volumes consacrés à étudier « les contemplations poétiques de la nature, dans leur rapport avec la mythologie, chez les Grecs, les Romains, les Germains ». Le premier a

(1) M. Schwartz est actuellement directeur du gymnase de Posen.
(2) *Der Ursprung der Mythologie, dargelegt an griechischer und deutscher Sage*,i— Berlin, Ed. Hertz, 1860.

Digitized by Google

pour titre : *Soleil, Lune et Étoiles*[1] ; le second, qui est tout récent, s'intitule : *Nuages et Vents, Éclair et Tonnerre*[2]. Ces titres laissent deviner le procédé de l'auteur. M. Schwartz recherche et énumère les différentes images que les météores en question ont éveillées, d'abord chez les poètes du Véda, ensuite en Grèce et à Rome, enfin chez les Germains. Et par les Germains n'entendez pas seulement ceux d'autrefois, mais encore les Allemands du dix-huitième et du dix-neuvième siècle. Il est assez piquant de voir des poètes comme Burger et Rückert devenir, chez M. Schwartz, des autorités mythologiques qui témoignent, pour leur part, que les mêmes grands spectacles naturels ont inspiré de tout temps aux hommes de la race indo-européenne, des idées ou des images à peu près semblables. Sans doute les chants d'origine populaire, que l'auteur cite d'ailleurs en plus d'un endroit de son œuvre, seraient plus significatifs à ce sujet que ceux des poètes, même les moins raffinés. Mais, si M. Schwartz pousse parfois à l'excès son système de rapprochements, il faut convenir que ses travaux sont singulièrement instructifs et qu'ils aident à comprendre toute une classe importante de mythes grecs, ceux qui se rapportent aux phénomènes météorologiques.

Quant à M. Mannhardt, il s'est choisi un domaine particulier, dont il est aujourd'hui le maître incontesté. Avant lui, le ciel seul, avec son soleil et ses nuages, rendait compte de toute la mythologie ; il semblait que la terre eût été oubliée. Et pourtant l'imagination populaire créatrice des mythes n'avait-elle pas été vivement frappée du spectacle de la vie terrestre et des mystères de la végétation ? N'avait-elle pas attribué à l'arbre et à la plante une vie et une âme, analogues à la vie et à l'âme humaines ? N'est-ce pas ce sentiment qui avait donné naissance, dès une haute antiquité, à tout un groupe d'êtres divins ; humbles petits dieux, grossiers ou

(1) *Sonne, Mond und Sterne, Ein Beitrag zur Mythologie und Culturgeschichte der Urzeit*, Berlin, Hertz, 1864.
(2) *Wolken und Wind, Blitz und Donner*, 1879.

Digitized by Google

difformes, dieux de bergers, de bûcherons, de laboureurs, qui ne se sont point élevés à la vie brillante des Olympiens; qui, plus modestes, ont vécu plus longtemps; car il est certains coins de l'Europe où leur souvenir n'a pas péri. C'est à ces dieux de la vie sauvage et de la vie rustique que M. Mannhardt a consacré de remarquables travaux, où la tradition vivante est le point d'appui solide qui lui permet de remonter dans le passé et d'y pénétrer profondément. Son ouvrage sur *le culte des arbres chez les Germains et les races voisines*[1], a fait époque dans cet ordre de recherches. Il y a ajouté depuis un nouveau volume: *Les cultes antiques des bois et des champs, expliqués par les traditions de l'Europe septentrionale*[2]; volume que les mythographes classiques ne sauraient trop consulter. Comment ne comprendrait-on pas mieux quelle place tenaient, dans les croyances des paysans grecs, les Dryades et les Naïades, les Satyres et les Silènes, les Centaures, Pan aux pieds de bouc, etc., quand en Allemagne, en Scandinavie, en Russie, les montagnes et les bois étaient, tout récemment encore, peuplés d'habitants divins, de génies auxquels la superstition populaire prêtait les mêmes formes, les mêmes allures, les mêmes caractères qu'à ceux de la Grèce? M. Mannhardt promet de compléter bientôt ses études sur la mythologie de la végétation, par un volume consacré à Déméter. Qu'il tienne ou non sa promesse, il aura le mérite d'avoir exploité le premier, d'une main ferme et sûre, un terrain nouveau[3].

Savant moins original que M. Mannhardt, M. Ed. H. Roscher n'en a pas moins, lui aussi, rendu à la science mythologique d'importants services. Ses premiers travaux sur les dieux romains comparés aux dieux grecs[4], avaient été remarqués:

(1) *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstamme*. Berlin, Borntraeger, 1875.

(2) *Antike Wald-und Feldkulte, aus norde uropæischer Ueberlieferung erläutert*. Berlin, Borntraeger, 1877.

(3) Sur M. Mannhardt et sur l'ensemble de ses travaux, il faut lire une intéressante notice publiée par M. Gaidoz dans *Mélusine*, p. 578 (Paris, Viaut, 1878.)

(4) *Studien zur vergleichenden Mythologie der Griechen und Rœmer* (Heft I; *Apollon und Mars*, 1873. — Heft, II: *Juno und Hera*, 1875).

Digitized by Google

ils témoignaient d'un esprit indépendant, sagace, ingénieux. Ces qualités se retrouvent dans deux publications assez récentes du même auteur : l'une qui a pour objet *Hermès*; l'autre les *Gorgones*[1]. A combien d'interprétations diverses n'a pas donné lieu la légende d'Hermès, le dieu souple et mobile, aux fonctions multiples, aux mille attributions ! Ramener à l'unité d'une conception fondamentale tant d'éléments complexes, n'est pas chose commode. M. Roscher y a peut-être réussi. Dans une étude très développée (132 pages) où la légende hellénique est rapprochée non seulement des textes des Védas, mais de toutes les traditions analogues de la race arienne, M. Roscher aboutit à une conclusion qui avait déjà été celle de M. Cox[2] : il voit dans Hermès le dieu du vent. Cette interprétation a l'avantage d'expliquer facilement les ailes du dieu, son rôle de messager céleste, son caractère de voleur, de ravisseur, et de musicien. Il y a des chances sérieuses pour que l'idée première de la conception d'Hermès, idée très controversée, soit bien celle-là. Le mythe des Gorgones offrait moins de difficultés. Après d'autres, M. Roscher a reconnu dans ces monstres les nuées d'orage. Mais il a élargi son étude de telle sorte qu'il y a fait entrer tous les mythes grecs qui ont rapport au tonnerre, à l'éclair, aux tempêtes célestes. Il est remarquable que, malgré le caractère personnel et original de ses recherches, il aboutit presque partout aux mêmes conclusions que M. Schwartz. S'il n'apporte pas ici d'interprétation qui lui soit particulière, il fortifie du moins par des développements nouveaux, par des preuves plus complètes et plus solides, les opinions de son devancier. — Les deux publications que nous venons d'indiquer sont données par l'auteur comme les spécimens du travail préparatoire qu'il a entrepris pour la rédaction d'un *Manuel de la mythologie grecque au point de vue compa-*

(1) *Hermes der Windgott*, Leipzig, Teubner, 1878 ; *Die Gorgonen und verwandtes*, 1879.
(2) *Mythology of the aryan nations*, II, chap. v, 2.

Digitized by Google

ratif[1]. Nous souhaitons qu'il lui soit donné de mener bientôt à bonne fin cette tâche importante.

En attendant l'apparition de ce grand ouvrage, l'auteur de ce bulletin a cru faire une œuvre utile en composant, à l'usage du public français, une *Mythologie de la Grèce antique*[2] où, à côté de l'exposé des légendes divines étudiées d'après les sources, le lecteur pût trouver l'indication de quelques-uns des résultats les plus probables de la mythologie comparative, en ce qui concerne la Grèce. A-t-il réussi dans ce travail de vulgarisation ? C'est ce qu'il appartient à la critique de décider[3]. Mais il a trop conscience de la difficulté et de la délicatesse infinie de pareilles études pour ne pas être convaincu qu'il a dû commettre plus d'une erreur et pécher souvent par excès d'affirmation. Peut-être n'eût-il pas entrepris ce travail si l'excellente *Mythologie grecque* de Preller qui, malgré quelques erreurs inévitables de détail, peut être considérée comme le modèle du genre[4], eût été traduite et mise ainsi à la portée de tous en notre pays.

II

La plupart des mythologues que nous venons de citer paraissent avoir été surtout préoccupés de cette idée, que les Grecs étant de souche arienne, on ne saurait expliquer leur mythologie qu'en la comparant à celle des peuples de même race. Mais cette idée suffit-elle à rendre compte de tout ? Peut-on croire que la Grèce, en religion comme dans le reste, soit restée, pendant de longs siècles, isolée et fermée,

(1) Les deux ouvrages dont nous venons de parler portent chacun ce sous-titre : *Eine Vorarbeit zu einem Handbuch der griechischen Mythologie vom vergleichenden Standpunkt.*

(2) Paris, Garnier frères, 1879 ; un vol. in-8, xxxv-644 p. 178 figures.

(3) Qu'on nous permette de renvoyer à quelques articles de revues : *Rev. des Deux-Mondes*, 1879, T. I. p. 239. *Rev. Archéol.*, septembre 1879 ; *Revue critique*, 15 mars 1880. *Revue de l'instruction publique en Belgique.* T. XXII, 3e livr. *Nuova Antologia*, mars 1879.

(4) Il a paru, en 1872, une troisième édition de la *Griechische Mythologie* de Preller (Berlin, Weidmann.) Cette édition, revue, après la mort de l'auteur, par E. Plew, ne renferme qu'un petit nombre de changements.

Digitized by Google

vivant uniquement sur d'antiques traditions de famille, n'empruntant rien à personne, n'acceptant rien des peuples avec qui elle fut en relation nécessaire ? A qui considère la situation de la Grèce dans la Méditerranée, il est évident au contraire que ce pays n'a pu échapper à une double influence : celle des populations de l'Asie Antérieure d'une part ; de l'autre, celle des navigateurs phéniciens.

On sait quelles sont les divinités qui, des côtes d'Asie, vinrent, aux époques historiques, aborder aux rivages opposés de l'Hellade. C'est le Bacchus lydien ; c'est Cybèle, la Grande-Mère ; c'est Atys, son bien-aimé ; c'est Sabazius, le Phrygien ; d'autres encore. M. Maury, dans un des plus savants chapitres de son *Histoire des religions de la Grèce*[1], a depuis longtemps fait ressortir la valeur de pareils faits. Mais l'importation de ces divinités, bien qu'on n'en puisse fixer exactement la date, fut cependant assez tardive. N'est-il pas permis de penser que la Grèce a fait d'autres emprunts religieux à l'Asie, et à des époques beaucoup plus reculées ? Un monument comme le fameux bas-relief des lions de l'acropole de Mycènes, suffirait à autoriser une pareille supposition. Le style de ce bas-relief dénote, en effet, la main d'ouvriers asiatiques. Or, l'art de l'Asie-Mineure, comme l'ont montré les beaux travaux de M. Georges Perrot[2], est lui-même issu de l'Assyrie. « Cette voie, dit l'éminent archéologue, n'est sans doute pas la seule qu'aient suivie à travers les terres et les mers, les semences qui sont venues germer sur le sol de la Grèce et y porter des fruits merveilleux, mais c'est la principale ; c'est, pour ainsi dire, la route royale qui mit Babylone et Ninive en communication directe avec Smyrne, Milet, Ephèse et Athènes[3] ». Ce qui est vrai de l'art, ne serait-il pas vrai aussi de la religion ? Les Hellènes n'ont-ils pu emprunter quelques-unes de leurs divinités à cette grande péninsule

(1) T. III, chap. XV, *les religions de l'Asie-Mineure.*
(2) *Exploration archéologique de la Galatie, de la Bithynie* etc., par MM. Georges Perrot, Guillaume et Delbet. Cf. une étude sur l'*Art de l'Asie-Mineure*, dans les *Mémoires d'Archéologie* du même auteur (Paris, Didier, 1875).
(3) *Mém. d'Arch.* p. 73 sqq.

Digitized by Google

asiatique où les peuples de race arienne se trouvèrent si anciennement et si intimement en contact avec les Sémites ? Il y a là de difficiles problèmes, pour la solution desquels manquent encore, dans l'état actuel de la science, des données essentielles. Cependant, M. Ernest Curtius[1] et M. Heuzey[2] ont pu reconnaître l'origine babylonienne du type plastique de quelques-unes des déesses helléniques, et M. Jules Soury, dans d'excellents travaux de vulgarisation savante, a entrepris de montrer tout ce que les croyances religieuses des Grecs doivent, vraisemblablement, à l'Asie[3]. La découverte de monuments nouveaux sur le sol de cette contrée, les progrès chaque jour croissants de la philologie et de l'archéologie assyriennes, contribueront à éclairer ce qui reste encore d'obscur dans la question.

Le génie religieux de l'Asie a pénétré celui de la Grèce encore par une autre voie. Comment le peuple qui a donné aux Grecs l'écriture alphabétique, qui leur a enseigné l'industrie minière et le travail des métaux, qui a occupé des comptoirs sur tous les points de la mer Egée depuis Thasos jusqu'en Crète, qui, à une époque très ancienne, a installé des colonies sur le continent même, au cœur de la Béotie[4], comment ce peuple n'eût-il pas laissé, là où il s'est établi, des traces de son culte, des souvenirs de ses dieux ? L'influence religieuse de la Phénicie sur la Grèce, en l'absence même de tout fait positif, devrait être acceptée comme hypothèse nécessaire. Cette influence d'ailleurs, depuis le grand ouvrage de Movers, n'est plus contestée d'une manière absolue : on dispute seulement pour savoir dans quelle mesure il convient de l'admettre. La légende de Cadmus, la fable de Cronos mutilant son père et dévorant ses enfants, Adonis, Aphrodite-

(1) *Die Griech. Gœtterlehre vom geschichtlichen Standpunkt*, dans les *Preussische Jahrbücher*, XXXVI, I, p. 1-18.

(2) *Les terres cuites babyloniennes* (*Rev. archéol.* janvier 1880.)

(3) *Etudes historiques sur les religions, les arts, les civilisations de l'Asie Antérieure et de la Grèce*, Paris, Reinwald, 1877.

(4) Voir le mémoire de M. François Lenormant, *La légende de Cadmus et les établissements phéniciens en Grèce*, dans *Les premières civilisations*, T. II, p. 313-437.

Digitized by Google

Astarté venue des côtes syriennes à Cypre, de Cypre à Cythère, ou apportée directement en Attique par Porphyrion « l'homme de la pourpre», sont autant de preuves irrécusables des rapports religieux de la Phénicie avec la Grèce. Faut-il étendre ces rapports beaucoup plus loin? Faut-il penser qu'un grand nombre de divinités, helléniques en apparence, ont été simplement marquées avec le temps de l'empreinte particulière de la Grèce, mais qu'elles dérivent en réalité des types sacrés qu'adoraient plus anciennement les Chananéens? Telle est la thèse qui a été soutenue récemment, et avec éclat, par M. Clermont-Ganneau.

Les lecteurs de la *Revue critique*[1], et du *Journal asiatique*[2], n'ont pas oublié comment le savant orientaliste, dans ses recherches de mythologie comparée, a pris l'initiative d'une méthode nouvelle, qui peut devenir féconde en résultats, quand l'expérience en aura démontré la valeur. Cette méthode a eu pour origine l'étude de plusieurs coupes métalliques, historiées et de provenance phénicienne, et leur comparaison avec des vases grecs où sont peintes des scènes analogues. Jusqu'ici les mythographes n'avaient voulu lire dans les monuments figurés que la traduction plastique de mythes déjà formés. M. Clermont-Ganneau considère au contraire les monuments phéniciens qu'il étudie comme de véritables « facteurs mythologiques. » Suivant lui, ces vases métalliques, fabriqués en quantité considérable pour l'exportation, colportés dans toute la Méditerranée par le commerce phénicien, répandus à profusion en Grèce, ont exercé dans ce pays, et à une haute époque, une influence profonde, à la fois sur l'art et sur la religion. Les artistes grecs les ont eus pour premiers modèles. En même temps que les images, se sont transmises d'un peuple à l'autre les idées que ces images exprimaient ou qu'elles étaient supposées exprimer. Ces monuments ont été d'abord expliqués aux Grecs par les Phéniciens, non sans de nombreux malentendus. La curiosité hel-

(1) Année 1878, 2e semestre, p. 215-223; 232-240.
(2) Année 1878, Livr. 2 et 3.

Digitized by Google

lénique s'est évertuée à en traduire le sens; tantôt elle a prétendu y trouver le souvenir de ses vieilles traditions nationales; tantôt elle a interprété mythologiquement des sujets empruntés à la vie réelle; tantôt, et le plus souvent, elle a inventé de toutes pièces des histoires merveilleuses pour rendre compte de ce qu'elle ne comprenait qu'imparfaitement. De ces méprises et de ces imaginations sont nées bien des fables, toute une mythologie particulière que M. Clermont-Ganneau, pour en caractériser l'origine, appelle la *mythologie optique*. — Il est encore trop tôt pour exprimer un jugement quelconque sur cette ingénieuse théorie. L'auteur possède peut-être toutes les preuves nécessaires à l'appui de sa thèse; mais il ne les a point encore communiquées toutes au public. Son étude récente sur *la coupe phénicienne de Palestrina*[1], où il essaye de faire remonter à la Tanit des Chananéens, non seulement Artémis, mais la Méduse et Athèna, prête à quelques objections que nous avons développées dans un autre recueil[2]. Cette étude d'ailleurs doit avoir une suite, qu'il convient d'attendre, avant de se faire une opinion sur l'ensemble de l'œuvre mythologique de M. Clermont-Ganneau et sur la valeur de sa méthode. Quelle que soit l'appréciation que l'on portera au sujet de ses recherches postérieures, ce savant conservera toujours le rare mérite d'avoir tenté le premier une voie nouvelle d'investigation scientifique, et d'avoir insisté plus que personne sur le rôle qui doit être désormais attribué à l'influence sémitique dans la constitution des religions grecques.

Les faits que nous venons d'exposer montrent clairement combien l'on est encore divisé sur ces questions d'origines. Comment en serait-il autrement? Dans ce vaste domaine de l'interprétation, on a plutôt tenté des explorations qu'on n'a tracé de routes solides; et chaque explorateur s'est imaginé trop facilement que le chemin où il s'est engagé, est le seul

[1] *L'Imagerie phénicienne et la mythologie iconologique chez les Grecs* — 1re partie, la *Coupe phénicienne de Palestrina*, XXIX-156 p. 8 planches. Paris, Ernest Leroux. 1880.

[2] *Revue critique*, n° du 2 Août 1880.

Digitized by Google

qui soit bon et qui conduise au terme. Ces illusions sont peut-être inévitables, pour le moment du moins. La science de la mythologie comparative ne saurait être constituée qu'à la suite de longues études de détail, qui sont loin d'être terminées, et après l'épuisement de chaque méthode d'investigation particulière. L'heure ne semble donc pas encore venue, où celui qui étudiera l'ensemble des mythes grecs, songeant surtout à la variété et à la complexité infinies de la matière, ne s'attachera exclusivement à aucun système, s'élèvera au contraire et se maintiendra à un haut état d'éclectisme, qui lui permettra de faire à chaque chose sa part, et de déterminer équitablement ce qui, dans la formation de la mythologie hellénique, revient, soit aux ancêtres ariens, soit aux Sémites assyriens ou phéniciens, soit enfin au libre développement du génie poétique et religieux de la Grèce.

Pour éviter de surcharger ce premier bulletin, nous avons dû nous borner à y indiquer rapidement l'état des études relatives à la mythologie proprement dite. Le bulletin de l'année prochaine sera donc surtout consacré aux publications qui ont pour objet les institutions sacrées et l'histoire du sentiment religieux.

P. Decharme.

Digitized by Google

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

MYTHOLOGIE GAULOISE

De toutes les branches de la mythologie Indo-Européenne, la mythologie gauloise est une de celles où la critique moderne a le moins avancé et où il lui sera le plus difficile de porter la lumière. Si nous connaissons les plus anciennes croyances de l'Inde, de la Perse, de la Germanie, c'est que l'une a ses Védas, l'autre les livres Zends, l'autre enfin les Eddas : ce sont là des fondements larges et solides sur lesquels on a pu élever de grandes théories en restreignant les chances d'erreur : la science n'a qu'à interpréter le testament heureusement retrouvé de ces vieilles races. Il n'en est pas de même de la Gaule : les Druides ne nous ont laissé ni leur catéchisme ni leurs hymnes : les témoignages directs nous manquent. Qu'avons-nous pour nous guider? Les on-dit recueillis par quelques écrivains de l'antiquité classique, les noms pour ainsi dire muets d'inscriptions votives de l'époque Gallo-Romaine, et des monuments figurés dont les symboles se dressent devant nous comme autant de sphynxs mystérieux.

Et encore, avant de rien construire, faut-il déblayer le terrain. Il faut le déblayer des erreurs et des préjugés qu'y ont entassés des générations de philosophes rêveurs et d'historiens crédules. *Omne ignotum pro magnifico.* Le manque de documents précis ne laissait qu'un champ plus vaste à l'hypothèse, et les systèmes chimériques se développaient d'autant plus à l'aise, que la méthode et la critique ne s'étaient pas encore fait jour dans le domaine mythologique, et

Digitized by Google

qu'en ces matières, comme aussi en linguistique, chacun se croyait le droit de raisonner à priori. La mythologie elle-même — d'une façon générale — n'est-elle pas une science toute nouvelle, cherchant sa méthode sous nos yeux même, et plus absolue dans sa condamnation des erreurs passées ou régnantes que dans ses propres affirmations?

Une des erreurs les plus répandues même chez de savants et brillants écrivains, et dont l'influence empêche de se faire une idée nette de la religion d'un peuple ou d'une époque, est la classification même dans laquelle on prétend ranger les religions et par suite les nations du globe. C'est la grande division des religions en trois classes : 1° Religions monothéistes; 2° Religions polythéistes; 3° Religions fétichistes. Cette distinction est radicalement fausse. Et en effet, pour qu'une religion soit réellement monothéiste, il ne suffit pas qu'elle affirme un dieu unique dans sa théologie, il faut que ses croyants ne révèrent et n'invoquent aucun personnage secondaire auprès ni autour du Dieu unique. Pour qu'une religion soit strictement polythéiste, il ne suffit pas que le pouvoir divin soit proportionnellement réparti entre un certain nombre de dieux, il faut que ces dieux ne soient pas dominés par un Fatum inexorable, il faut aussi qu'à côté d'eux on n'adore pas également des objets de la nature, des fétiches. Et enfin pour qu'une religion soit purement fétichiste (à supposer qu'il en existe) il faut que l'homme ne révère aucun esprit au-dessus ou à côté des objets inanimés qui sont l'objet le plus prochain de son culte.

Cette division est donc arbitraire, et nous serions tentés de dire qu'une classification scientifique des religions n'est pas dans les religions prises en elles-mêmes et considérées d'une façon arbitraire, qu'elle est dans l'âme humaine, dans la façon dont un homme, ou un groupe d'hommes, comprend les rapports de son être avec les forces de la nature et le monde qui l'environne. La même religion — et nous en avons la preuve dans ces deux grandes religions, Christianisme et Islamisme qui vivent devant nos yeux, — la même

Digitized by Google

religion, dis-je, peut être, selon l'intelligence ou l'ignorance de ses adeptes, un monothéisme presque philosophique, — un polythéisme aux rôles nombreux, — le culte prédominant de certains objets matériels. Il n'y a pas de monothéisme qui ne puisse, chez les organismes inférieurs de la famille humaine, être compris et pratiqué d'une façon fétichiste : peut-être inversement n'y a-t-il pas de fétichisme qu'on ne puisse élargir et ennoblir par l'abstraction et par le symbolisme.

C'est faute d'avoir observé ces distinctions, c'est faute de distinguer entre la doctrine officiellement professée par les prêtres, c'est-à-dire la théologie et les croyances, les usages et les pratiques du peuple, c'est-à-dire la religion, qu'on a trop souvent tracé un tableau si élevé de la religion des Gaulois. Il semble en effet, à certains témoignages de l'antiquité, que la doctrine des Druides, ou prêtres des Gaulois, ait eu une certaine philosophie, mais de ce qu'ils l'enseignaient aux Gaulois (*hoc volunt persuadere*, dit César), on ne peut conclure que ces doctrines aient été celles du peuple et ce serait aussi inexact que de prétendre trouver dans le cathéchisme catholique le résumé des croyances des habitants de nos campagnes. L'étude scientifique d'une religion ne se borne pas aux dogmes que façonne une classe sacerdotale, et aux commentaires théologiques dont on les a entourés, elle doit aller plus loin, pénétrer jusqu'à l'âme humaine et chercher à embrasser cette immense variété de croyances, de craintes, de soupçons, de pratiques et d'usages, qui règlent chaque jour la conduite de l'homme et qui forment la vie religieuse d'un peuple. Les campagnes de France sont encore, à l'heure présente, pleines de croyances et de pratiques dites superstitieuses, qui ne dérivent certainement ni du *Credo* ni du *Pater Noster* ; que peuvent-elles être, sinon la continuation et la survivance des croyances et des pratiques religieuses de nos ancêtres d'avant le Christianisme? Ces pratiques n'étaient peut-être pas dans le canon des Druides ; mais elle étaient davantage, puisqu'elles lui ont survécu. Il faut donc dans l'étude de la mythologie gauloise — comme dans celle de

Digitized by Google

toute mythologie — distinguer nettement entre la religion sacerdotale, et la religion populaire.

Il est ainsi une pratique des Gaulois que nombre d'écrivains, faute de conception bien nette des choses mythologiques, ont présentée comme un grand rite, comme une sorte de sacrifice suprême de la religion gauloise, quand il s'agit d'un fait tout ordinaire, dont l'importance apparente tient à ce qu'on ne nous a pas raconté en même temps les mille pratiques analogues de tous les jours de l'année. Nous voulons parler de la cueillette du gui de chêne, qui doit à une digression de Pline l'Ancien une si grande célébrité.

S'agit-il là d'un fait isolé, caractéristique? Bien au contraire, ce n'est qu'un exemple du culte des plantes, culte universellement répandu. Il n'est pas d'arbre dans lequel l'homme n'ait révéré ou craint un esprit, pas de plante à laquelle il n'ait trouvé ou supposé une vertu. La médecine a là une de ses origines. Mais comme la vertu de la plante était attribuée à une influence surnaturelle et magique, cette vertu est rehaussée par les pratiques magiques ou les formules cabalistiques de la cueillette; le plus souvent même la vertu de la plante n'existe que par ces pratiques et par ces formules. Souvent aussi c'est à une époque fixe de l'année, à une heure précise du jour, de certaine façon et par la main d'un enfant ou d'une vierge, que la plante magique doit être enlevée à sa tige. Le catholicisme lui-même eut au moyen-âge des prières pour bénir les plantes qui devaient entrer dans la composition des remèdes. En voici un spécimen :

BENEDICTIO HERBARUM

Omnipotens sempiterne Deus, qui ab initio mundi omnia instituisti et creasti tam arborum generibus quam herbarum seminibus quibus etiam benedictione tua benedicendo sanasti eadem nunc benedictione olera aliosque fructus sanificare [1] *ac benedicere digneris ut sumentibus ex eis sanitatem conferant mentis et corporis ac tutelam defensionis æternamque vitam*

(1) Il faut sans doute corriger le texte imprimé et lire *sanctificare*.

Digitized by Google

per salvatorem animarum dominum nostrum Jesum Christum qui vivit et regnat dominus in secula seculorum. Amen. [1].

Ce culte des plantes a survécu malgré le christianisme : sa principale modification fut que les plantes reçurent des noms nouveaux ou qu'on chercha à expliquer leur vertu par les mythes de la religion nouvelle. Ainsi les propriétés merveilleuses de tel ou tel arbre furent attribuées à ce qu'il avait fourni le bois sur lequel Jésus-Christ avait souffert sa passion. Ainsi les plantes reçurent le plus souvent les noms de saints, noms qu'elles portent encore dans nos campagnes; les « herbes de la St-Jean » ne sont les plus célèbres que par les expressions proverbiales dont elles font partie. De même le buis est entré dans la mythologie chrétienne par la bénédiction qui en est faite au dimanche des Rameaux et qui semble lui donner à nouveau le privilége qu'il avait déjà avant le Christianisme, celui de préserver de la foudre. Souvent aussi, et pour ainsi dire par une formation secondaire, la plante doit sa vertu non pas à elle-même, mais à la divinité dont elle habite le sanctuaire. Ainsi dans le champ consacré à sainte Solange, patronne du Berry, lors du grand pèlerinage de 1874 « on voyait de pieux villageois, le genou en terre, le chapeau à la main, la prière sur les lèvres, cueillant avec un saint respect de l'herbe et des fleurs qu'ils emportaient chez eux comme autant de précieuses reliques [2]. »

Cela dit, voyons ce qu'il faut penser de la cueillette du gui du chêne que pratiquaient les Gaulois. Un seul écrivain de l'antiquité en parle, c'est Pline l'Ancien, et voici dans quels termes :

« Il ne faut pas oublier à propos du gui l'admiration que

(1) Musée britannique. Ms. Harl. 585, fol. 192a, — publiés dans Cockayne's *Saxon Leechdoms*, T. III, p. 79. Le même manuscrit donne aussi une autre formule :

ALIA

Dominus qui hec holera que tua vissione et providentia crescere et germinare fecisti; etiam ea benedicere et sanctificare digneris precamur ut quicumque ex eis gustaverint incolumes permaneant. Per. [etc.].

(2) Abbé Bernard : *Histoire de sainte Solange*, p. 261.

Digitized by Google

les Gaulois ont pour cette plante. Aux yeux des druides (c'est ainsi qu'ils appellent leurs mages), rien n'est plus sacré que le gui et l'arbre qui le porte, si toutefois c'est un rouvre. Le rouvre est déjà par lui-même l'arbre dont ils font les bois sacrés ; ils n'accomplissent aucune cérémonie religieuse sans le feuillage de cet arbre à tel point qu'on peut supposer au nom de druide une étymologie grecque (δρῦς, chêne). Tout gui venant sur le rouvre est regardé comme envoyé du ciel; il pensent que c'est un signe de l'élection que le dieu même a faite de l'arbre. Le gui sur le rouvre est extrêmement rare, et quand on en trouve, on le cueille avec un très grand appareil religieux. Avant tout, il faut que ce soit le sixième jour de la lune, jour qui est le commencement de leurs mois, de leurs années et de leurs siècles qui durent trente ans; jour auquel l'astre, sans être au milieu de son cours, est déjà dans toute sa force. Ils l'appellent d'un nom qui signifie remède universel. Ayant préparé, selon les rites, sous l'arbre, des sacrifices et un repas, ils font approcher deux taureaux de couleur blanche, dont les cornes sont attachées alors pour la première fois. Un prêtre, vêtu de blanc, monte sur l'arbre et coupe le gui avec une serpe d'or; on le reçoit sur une saie blanche ; puis on immole les victimes en priant que le dieu rende le don qu'il a fait propice à ceux auquel il l'accorde. On croit que le gui pris en boisson donne la fécondité à tout animal stérile, et qu'il est un remède contre tous les poisons. Tant, d'ordinaire, les peuples révèrent religieusement des objets frivoles! » (*Hist. Nat.* XVI, 95. — Traduction de M. E. Littré). — Nous ne mentionnerons que pour l'écarter un vers souvent cité sous le nom d'Ovide :

Ad viscum Druidæ, Druidæ cantare solebant

qui n'est pas dans Ovide et qui doit être l'invention de quelque Celtomane de la Renaissance.

Avant d'examiner ce texte de plus près, il convient de remarquer que Pline n'avait certainement pas assisté lui-même à la cérémonie qu'il décrit si pompeusement, et qu'il en parlait par ouï-dire. Nous ne devons donc accepter

Digitized by Google

comme certain que le fond même du récit, c'est-à-dire la cueillette cérémonielle du gui de chêne auquel on attribuait de grandes vertus curatives et magiques. Si les Druides présidaient à la cérémonie, c'était pour en rendre la vertu plus puissante, mais ce fait nous les montre exerçant le rôle assez modeste de sorciers ou de *mégcs*. C'est ce passage, si souvent et si complaisament répété par tous les prédicants de religion druidique, qui a donné lieu de croire que les Druides étaient vêtus de blanc et qu'ils portaient à la main une serpe d'or. Ces écrivains n'ont pas vu que si dans *cette circonstance* les Druides étaient vêtus de blanc et recevaient le gui dans un linge blanc, c'est que la couleur blanche est le symbole de la pureté ; les taureaux aussi, pour la même raison, devaient être blancs et pour la première fois alors mis sous le joug, et la sainte plante ne devait toucher que des choses pures. On la recevait dans un linge pour qu'elle ne fût pas profanée par le contact de la terre, et si l'on employait une serpe d'or, ce n'était pas, à notre avis, que l'or eût une vertu particulière ou qu'on voulût rehausser par le luxe l'éclat de la cérémonie, c'était pour éviter l'emploi du fer, métal impur et dont l'impureté, déjà attestée par des textes anciens (notamment pour les religions italiques) s'est conservée dans de nombreuses traditions populaires.

A quoi le gui du chêne devait-il d'être une si puissante panacée ? A un fait bien simple, à sa rareté et à l'étrangeté de sa croissance. N'oublions pas que ce qui est merveilleux est toujours divin et fournit le sujet d'une invocation qui semble d'autant plus puissante que l'objet invoqué paraît plus en dehors des conditions ordinaires de la nature. Ainsi le trèfle à quatre feuilles, plante assez rare, doit à sa rareté même de mettre celui qui le porte à l'abri de tout maléfice et de tout malheur, et en Berry « on assure qu'il ne possède toutes ses vertus que lorsqu'il a été cueilli par une fille vierge dans la nuit qui précède le jour de saint Jean [1]. »

(1) Laisnel de la Salle; *Croyances et Légendes du centre de la France* T. I. p. 288.

Digitized by Google

Le gui a d'abord ceci d'étrange de ne pas se rencontrer isolément, mais seulement à l'état adventice sur d'autres espèces végétales. Les Latins l'avaient remarqué, et le gui devait aussi chez eux posséder des vertus particulières, car c'est justement au gui que Virgile compare le rameau d'or qui doit servir de talisman à son héros visitant les enfers :

Quale solet silvis brumali frigore viscum,
Fronde virere nova, *quod non sua seminat arbos*,
Et croceo fœtu teretes circumdare truncos,
Talis erat species etc.

Virg. (Æn. VI, 205.)

Son mode de germination rendait le gui plus merveilleux encore : « De quelque façon qu'on le sème, dit Pline, il ne pousse jamais, il faut qu'il ait été avalé, puis rendu par les oiseaux, surtout les pigeons ramiers et les grives. Telle est la nature de cette plante : elle ne pousse qu'après avoir été mûrie dans le ventre des oiseaux » (Pline, Hist. Nat. XVI, 93). A l'autre extrémité du monde connu des anciens, dans l'Inde, on regardait également comme sacrée toute espèce de végétaux adventices : on attribuait leur origine à ce que les graines en avaient été jetées par les oiseaux, messagers du ciel, d'un arbre sur un autre, et on employait spécialement le bois de l'arbre et de son parasite pour obtenir le feu sacré par l'antique méthode, le frottement de deux morceaux de bois.

Le gui pousse sur divers arbres; mais il est fort rare sur le chêne, comme Pline le remarquait déjà, et il est même si rare qu'il y a quelques années un naturaliste de Semur, M. Magdelaine, crut pouvoir affirmer qu'on ne trouve plus le gui sur le chêne et qu'on ne peut même l'y implanter par semence [1]. Cette assertion trop absolue fut contredite par

(1) Bulletin de la société des Sciences de Semur, 14e année, 1877, p. 75-116. *Le gui du chêne et les Druides*, par M. Magdelaine. Cet auteur sur la foi des Celtomanes raconte la cueillette du gui par les Druides avec une mise en scène qui ferait grand effet sur une scène d'opéra. On est stupéfait, en lisant un libretto de ce genre, de voir tout ce que l'imagination des modernes ajoute aux textes de l'antiquité et tout ce que,

Audet in historia. *Gallia* mendax

Digitized by Google

des faits. On présenta à la Société Académique de l'Aube une branche de chêne sur laquelle poussait une tige de gui ; cette branche avait été coupée dans la forêt de Jeugny, (*Revue Archéologique*, Décembre 1878 p, 388), et à ce propos on rappelait dans le n° suivant de cette revue (Janvier 1879 p. 57) qu'un autre exemplaire du même *lusus naturæ* avait été présenté en 1859 à la Société d'Émulation du Doubs.

Ainsi donc l'étrangeté de la nature du gui, sa rareté sur le chêne expliquent la révérence dans laquelle le tenaient les Gaulois. Qu'on le cueillît à certain jour de la lune n'est pas pour nous surprendre non plus, quand nous nous rappelons quelle influence souveraine on attribuait et on attribue encore aux phases de cet astre mystérieux.

Dans la croyance populaire de nos pays, le gui n'a plus la même importance. Une des croyances mentionnées par Pline s'est conservée sous cette forme qu'on regarde le gui comme provenant de « la chiasse d'oiseaux[1] » et en effet la semence de gui est souvent *transportée* par ce véhicule. Il n'a pas les vertus mystérieuses du buis ou du trèfle à quatre feuilles ; il l'avait peut-être autrefois quand on attachait une touffe de gui au-dessus de la porte de la maison. Cet usage s'est conservé dans plusieurs régions de la France, restreint aux auberges, et la touffe de gui est le talisman devenu enseigne. On se sert dans ce cas de gui provenant de toutes sortes d'arbres. — Dans certaines parties de la Bretagne, particulièrement en Morbihan, on suspend encore une branche de gui au dessus de la porte des écuries et des étables, pour protéger les animaux[2]. Hormis ces cas, le gui n'est plus employé que comme simple. On l'emploie pour combattre les maux d'entrailles et l'épilepsie, pour faciliter les accouchements. Il figurait encore dans les pharmacopées du siècle dernier : aujourd'hui la pharmacie n'en fait plus aucun usage. — Nous ne parlons pas de l'*Aguilanneuf*, parce que

(1) Environs de Coulommiers (communication de M. Héron de Villefosse.)
(2) Communication de M. Luzel.

Digitized by Google

rien ne donne à croire qu'il faille voir le nom du gui dans ce cri de la nouvelle année.

Le gui a conservé plus de prestige chez les peuples germaniques. On expliquait ses vertus magiques parce que le dieu Balder avait été tué par une arme de gui, mais peut-être sont-ce là deux croyances indépendantes l'une de l'autre. Il n'y a pas longtemps encore, porter autour du cou une baie de gui montée en argent préservait des accidents meurtriers. Le gui éloignait les voleurs, faisait ouvrir les serrures d'elles-mêmes, et cette croyance existe encore en Tyrol [1]. — Quand on cueillait le gui, il ne devait pas toucher terre et on le recevait sur un linge. Il fallait le cueillir en Août « quand le soleil entre dans le Lion » ou bien entre deux fêtes de la Vierge; mais si alors le soleil était dans le Sagittaire, il fallait, trois jours avant la nouvelle lune, faire tomber le gui d'un coup de fusil ou de flèche (et cela à cause du Sagittaire, *nomen, numen !*) et le prendre de la main gauche [2]. Dans certaines parties de l'Allemagne le gui passe encore pour protéger contre les sortilèges, surtout quand on le suspend au-dessus de la porte [3]. A cette croyance peut se rapporter l'emploi que les Anglais font du gui à Noël, emploi qui a donné lieu à un si galant usage. Mais dans ce cas spécial de la fête de Noël, on peut penser que le gui a été choisi en sa qualité d'arbuste toujours vert. — Si le gui, comme on voit par ces exemples, jouissait en Germanie du même prestige qu'en Gaule, il n'appartenait donc pas en propre aux Gaulois, comme on serait tenté de le croire au premier abord en lisant le texte de Pline. Cela est déjà un fait important à noter.

Il nous semble qu'après ces rapprochements, nous pouvons repousser comme chimériquement ambitieuses les théories qui ont voulu voir dans la cueillette du gui le sym-

(1) Alpenburg *Mythen und Sagen Tirols*, p. 398.
(2) Perger: *Deutsche Pflanzensagen* p. 279 et Grimm: *Deutsche Mythologie* 2e Ed. p. 1156.
(3) Wuttke: *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart* p. 97 et 267.

Digitized by Google

bole de la Religion des Gaulois. Voici comment M. Henri Martin a résumé les élucubrations transcendentales de Jean Reynaud à cet égard : « L'esprit mystique de leur croyance (des druides) ne permet pas d'admettre que les vertus attribuées au gui soient uniquement physiques ; il s'agit ici de purification spirituelle en même temps que de cures médicales ; il y a certainement un sens plus profond encore. Que veut dire cette association entre l'arbre reconnu comme l'emblème du Dieu Force, du créateur, de la puissance suprême (l'arbre d'Adonaï, de Zeus et d'Esus), et cette plante vivace et toujours verte, qui ne vit point pourtant par elle-même et ne subsiste que de la sève qu'elle puise dans l'arbre où elle prend racine ? le dogme théologique n'éclate-t-il pas ici à travers le symbole transparent dont il s'enveloppe ? Peut-on voir là autre chose que le mystère suprême de la création, que la créature unie au créateur et distincte du créateur, que l'être particulier puisant perpétuellement la vie dans le sein de l'Être universel qui le supporte ? Tout ce que nous savons et du sentiment invincible de la personnalité humaine chez les Gaulois et de la doctrine sur laquelle s'appuyait ce sentiment, nous atteste qu'ils étaient absolument opposés aux tendances panthéistiques du haut Orient.... Le gui serait donc le symbole de l'immortalité communiquée à l'âme humaine... » (Henri Martin, *Histoire de France*, 4e Ed. t. 1 p. 69-70). Nous voyons là à quel dévergondage mystique on peut arriver quand on remplace l'étude des faits par la liberté de l'imagination, et la méthode expérimentale par la métaphysique.

Une autre explication par le symbolisme nous est fournie par un des fondateurs de la mythologie atmosphérique, c'est-à-dire de ce système qui voit partout la lutte des éléments de l'atmosphère. Pour M. Schwartz qui n'a pas dédaigné de nous expliquer en passant la tradition celtique rapportée par Pline, le gui est d'origine céleste puisqu'il est apporté sur le chêne par des oiseaux, c'est donc l'éclair ; la serpe d'or

Digitized by Google

est l'arc-en-ciel, et le linge blanc sur lequel on reçoit le gui est la nuée [1] !

Restons sur la terre ! Ce sont là de bien grandes théories pour un fait de mythologie botanique auquel les croyances populaires de tous les peuples offrent de nombreux parallèles. Par sa rareté sur le chêne et par l'étrangeté de sa croissance, le gui paraissait merveilleux, il était donc un objet sacré, une panacée. On ne le cueillait qu'avec un saint respect et avec la pompe que méritait un talisman aussi précieux. Admettons que la cérémonie se soit passée exactement comme le rapporte Pline : rien n'autorise à en faire un rite d'une importance particulière. La rareté de nos renseignements sur les pratiques religieuses des Gaulois a seule mis celle-ci en relief. Mais constater l'existence d'un fait ne suffit pas ; il faut l'apprécier à sa juste valeur et le mettre à sa vraie place dans le cours des évènements. Là est la tâche de l'histoire, là est le mérite de l'historien.

Le malheur est que toutes ces rêveries romanesques sur la Religion des Gaulois ont été longtemps acceptées comme des dogmes et qu'elles ont envahi nos livres d'histoire et d'enseignement, même les plus élémentaires. En vérité on ne peut voir nulle part mieux que dans l'étude de nos origines gauloises, combien l'écart est grand entre la science et la littérature. Dans la plupart des livres écrits pour le grand public la religion gauloise se traite avec des phrases banales sur les Druides, leurs rites et leurs mystères, que les auteurs copient les uns des autres, sans qu'aucun ait l'idée d'aller chercher quelque donnée solide dans la critique des textes ou dans les travaux des archéologues. Tous ces préjugés se trouvent bien résumés dans la gravure qui sert de frontispice à un livre récent sur la Gaule, livre qui a la prétention d'être un ouvrage d'histoire (c'est à ce titre que nous le citons ici).

Le titre en est : *Les Gaulois nos aïeux*, par M. Moreau-

(1) Schwartz : *Der Ursprung der Mythologie* p. 176 et *Sonne, Mond und Sterne* p. 78.

Digitized by Google

Christophe, lauréat de l'Institut.[1] La gravure porte cette légende: *Druide excitant les Gaulois à la guerre*. Cela est déjà inexact; car dans la conquête de la Gaule par César, rien ne montre les Druides animant le peuple contre l'envahisseur. Le seul Druide qui paraisse figurer dans les Commentaires, Divitiacus, est un ami de César et des Romains. Plus tard seulement, sous l'Empire, quand le régime politique de Rome a enlevé leurs privilèges aux Druides, on voit ceux-ci exciter à la révolte la population Gallo-Romaine. Mais dans la grande lutte de l'indépendance gauloise on ne voit pas les Druides jouer aucun rôle. Et comment est représenté le Druide dans l'image de M. Moreau-Christophe ? C'est un vieillard à barbe blanche, et à robe blanche, portant sur sa tête une couronne de feuilles. Il est debout au pied d'un chêne à l'énorme tronc: sa main droite tient un couteau et il la pose sur la pierre d'un dolmen. C'est l'enseignement par l'image, *die Anschauungsmethode*, appliquée à l'erreur historique. On trouve là en effet réunies toute une série d'allégations qui traînent dans presque tous les livres écrits pour les écoles et pour le grand public, et dont aucune n'est confirmée ni par les textes ni par les monuments. En effet 1° on ne sait rien du costume des Druides, car s'ils étaient habillés de blanc pour la cueillette du gui, d'après Pline, c'était pour une cérémonie spéciale où tout devait être pur et blanc; 2° rien ne donne lieu de penser que ce fussent des vieillards plutôt que des hommes faits; 3° rien ne prouve que le chêne ait été plus vénéré en Gaule que dans d'autres pays de l'antiquité, et cette supposition repose sur une fausse étymologie du nom de Druide expliqué par le mot grec δρῦς « chêne »; 4° rien ne donne lieu de penser que les monuments mégalithiques aient eu des rapports avec le culte des Druides.

Si nous empruntons cet exemple à un ouvrage sans valeur historique, c'est que l'auteur, dans sa préface, se plaint de l'ignorance des Français en ces matières; c'est ce qu'il appelle « l'ignorantia supina à l'endroit des héros de la

1 Tours, Mame 1880, 240 p. in-8

Digitized by Google

Gaule.» Il en donne un exemple, amusant déjà en lui-même, mais plus amusant encore par la façon dont il le raconte. Qu'on nous pardonne cette citation, longue mais caractéristique. « Il y a quelques années, la ville Gallo-Belge d'Anvers se souvint que le Brabant dont elle est la capitale faisait jadis partie du territoire des Nerviens. » La municipalité anversoise voulut donc élever une statue au « héros nervien Boduognat, » ce qui fut fait le 17 août 1861. La France fut représentée à cette fête « par des commissaires choisis parmi » les membres les plus instruits de la Société des gens de » Lettres de Paris. » C'étaient MM. Jules Simon, Frédéric Thomas, baron Taylor, Albéric Second, Michel Masson, Amédée Achard, Henri Celliez, de la Landelle. « Mais — chose incroyable — des huit commissaires français qui se rendirent à la cérémonie, pas un ! — pas un ! — ne savait un mot du héros de la fête, au point que l'un deux n'a pas eu honte d'écrire ceci, dans un journal de l'époque :

« J'avoue, en toute humilité, que ce Boduognat nous avait » singulièrement intrigué pendant tout le voyage. Quel était » ce Boduognat ? D'où venait-il ? Qu'avait-il fait ? Etait-ce un » savant ? Un poète ? Un grand armateur ? Un grand capitaine ? » Etait-ce un contemporain, ou bien un vieux de la vieille » histoire ?... J'en demande bien pardon à mes sept compa- » gnons de route ; mais ils ne le savaient pas mieux que moi. » (*Siècle* du 22 août 1861). Or, le narrateur était le spirituel et docte Frédéric Thomas, président de la Société des gens de Lettres. »

Là-dessus, notre auteur, M. Moreau-Christophe, observe : « ils n'avaient qu'à lire seulement les Commentaires de César. » Oui, si les gens qui écrivent sur la Gaule et les Gaulois lisaient les Commentaires de César, ils ne répéteraient pas tant d'erreurs traditionnelles : ils ne représenteraient pas les Druides en robe blanche « excitant les Gaulois à la guerre. » Si, à l'étude de César, ils joignaient aussi celle des autres documents de l'antiquité, ils ne parleraient pas de « la ville Gallo-Belge d'Anvers » qui n'existait pas à l'époque

Digitized by Google

romaine ; ils ne la mettraient pas dans le territoire des Nerviens, car l'emplacement où elle est bâtie en est assez éloigné. Puis, s'ils se souciaient également de la géographie moderne, ils ne déposséderaient pas Bruxelles de sa prérogative d'être capitale de la province de Brabant en même temps que du royaume !

H. Gaidoz.

Digitized by Google

SALOMON ET LES OISEAUX

LÉGENDE POPULAIRE TURQUE

Traduite par J. A. DECOURDEMANCHE

AVERTISSEMENT

Comme on sait, Alexandre le Grand et Salomon sont les deux personnages qui ont fourni le sujet des plus nombreuses légendes orientales. Elles se sont même transformées en de vastes épopées où les actions de ces deux grands monarques prennent la forme mystique la plus caractérisée.

Il était tout naturel qu'il en fût ainsi de Salomon chez les peuples musulmans, car le Koran lui-même accorde à ce roi des pouvoirs absolument surnaturels.

Sourate XXI nous lisons en effet :

« Nous soumîmes à Salomon le vent impétueux, courant à ses ordres vers le pays que nous avons béni. Nous savions tout.

« Et parmi les démons nous lui en soumîmes qui plongeaient des perles pour lui et exécutaient d'autres ordres encore. Nous les surveillions nous-mêmes.»

Et Sourate XXVII :

« Salomon fut l'héritier de David ; il dit : O hommes ! on nous a appris à connaître le langage des oiseaux, et on nous a comblés de toutes sortes de choses. C'est une faveur évidente de Dieu.

« Un jour les armées de Salomon, composées de génies et d'hommes, se rassemblèrent devant lui, et les oiseaux aussi, tous rangés par troupes séparées.

« Il passa en revue l'armée des oiseaux, et dit : Pourquoi ne vois-je pas ici la huppe ? Est-elle absente ?

« En vérité je lui infligerai un dur châtiment ou bien je la tuerai, à moins qu'elle ne me donne quelque excuse légitime.

« En effet elle ne resta pas longtemps sans venir, et dit à Salomon : J'ai appris ce que tu ne sais pas ; je viens de Saba avec des nouvelles certaines etc..... »

La légende, dont nous fournissons le texte plus bas, est le développement, le commentaire des deux versets où le Koran attribue à Salomon un pouvoir absolu sur la gent ailée. Ce n'est donc pas une fantaisie de l'auteur, mais bien un récit absolument conforme à l'orthodoxie et aux traditions musulmanes.

Digitized by Google

CHAPITRE Ier.

LE TRONE DE SALOMON. — UNE ASSEMBLÉE UNIVERSELLE DES ÊTRES ANIMÉS SE RÉUNIT DEVANT LE PROPHÈTE. — LES ROSSIGNOLS S'EN ÉLOIGNENT SANS CONGÉ. — LE CORBEAU DÉCOUVRE LEUR RETRAITE ; IL EXCITE LES AUTRES OISEAUX CONTRE EUX.

Du noble Salomon, (sur lui soient le salut et la bénédiction,) les récitateurs et les narrateurs les plus célèbres rapportent comme suit et non autrement les véridiques histoires et les traditions évidentes :

Dans le temps que, par les ordres divins et la volonté du Tout-Puissant, le sceau venait d'être donné à Salomon, fils de David, (sur eux soit le salut,) et que la renommée de sa sagesse se répandait au levant et au couchant, parmi les hommes et les génies, les bêtes sauvages et les oiseaux, les dives (géants) et les péris (fées), que sur tout s'étendait le pouvoir de ses ordres et de sa volonté, il se fit faire un trône solide et élevé, d'une lieue de haut comme de large, qu'il ordonna d'enrichir de minéraux divers et d'orner de pierres précieuses.

A droite, il fit ranger mille estrades d'or, sur lesquelles siégeaient les prophètes des enfants d'Israël et les fils des prophètes ; à gauche, on plaça mille sièges d'argent où s'asseyaient les docteurs de la loi Israélite. Il y fit également bâtir cent cellules de marbre, où se tenaient les saints, les anachorètes et les ermites juifs, occupés là à des œuvres de charité et de piété.

Porté par le vent, l'émir Salomon se rendit à ce puissant trône; en s'y promenant un jour et une nuit, il le visita l'espace de deux mois, car en un jour et une nuit il y parcourut deux mois de chemin. Quand le puissant et fortuné Salomon (sur lui soit le salut) se fut résolu à se placer sur le trône, tous les chefs des oiseaux s'élancèrent à tire d'ailes, et, lui cachant le soleil, le garantirent de ses rayons.

Les narrateurs rapportent, en effet, qu'un jour le prophète Salomon, (sur lui soit le salut,) se plaça sur un divan élevé ; tous les prophètes des fils d'Israël et les fils des prophètes, disent-ils, et les docteurs de la loi, et les princes du pays, et les grands, et les vizirs s'empressèrent de venir se ranger à droite et à gauche, en ce même lieu. Les oiseaux et les bêtes fauves se rendirent également en corps à cette universelle assemblée, tandis que d'autres oiseaux, arrivant à tire d'ailes, allèrent se placer vers le soleil au-dessus de Salomon (sur lui soit le salut) et y formèrent comme un voile ou un rideau.

Dans une des divisions de l'armée ailée qui composait ce dais, se trouvait un rossignol au cœur pur. Suivant son étoile, dans le temps et la saison du

Digitized by Google

printemps et des roses, il se prit du désir de parcourir avec son amante les jardins et les parterres.

Aussitôt, en voltigeant, le rossignol adressa cette demande à sa compagne :

— Mon avis et mon désir, dit-il, est que mon épouse et moi nous allions nous promener dans les jardins garnis de boutons de rose.

— Ah ! mon ami intime et inséparable, repos de mon âme, répond la rossignolette, puisque ta langue précieuse, chef et compagnon, aspire à la promenade, à la rose et aux parterres de fleurs, qu'il en soit et qu'il en arrive ainsi. Partons avec la permission du prophète Salomon, (sur lui soit le salut), et, l'esprit libre, prenons plaisir et joie à cheminer ensemble. Soumis à la juridiction du sage Salomon, nous ne pouvons, sans son ordre, quitter ce lieu dégagés et affranchis de tous soucis. Parmi les oiseaux, il se trouve bien des envieux et des médisants. Qu'ils aillent nous dénoncer au noble Salomon, (sur lui soit le salut) alors sa colère se traduira envers nous par des reproches. Pendant le voyage, les bêtes fauves et les oiseaux nous pourchasseront jusque dans la couche conjugale. Adieu plaisirs et agréments de la vie, adieu notre gaieté ! Pleins de trouble et de confusion nous nous verrons méprisés. Si nous nous éloignons avec congé et permission, plus de colère du noble Salomon ; qu'il nous l'accorde, ce congé, aussitôt nous partons sans crainte ni appréhension.

Ainsi la rossignolette donne abondamment au rossignol ses conseils et ses avis; mais celui-ci ne lui répond rien, enivré et possédé qu'il était de sa passion pour la rose et son bouton. Aucune parole n'arrive à son oreille.

Jamais l'avide concupiscence n'apporte attention à l'admonition qui fait obstacle à son désir ; elle ne se laisse distraire par rien, et n'agrée ni conseils, ni avis.

Le rossignol étend ses ailes, pour accomplir le projet et le plan médités.

— O Rose ! s'écrie-t-il, et il prend sa course et se dirige vers elle.

Quand sa tendre et soumise compagne le voit s'éloigner, elle ne s'arrête point là ; à son exemple, elle quitte son poste et suit son époux.

— Que la colère de Dieu, se dit-elle, tombe sur nous deux plutôt que sur lui seul !

Ils s'avancent vers leur demeure ; ils y arrivent et entrent dans un jardin : il était tout rempli de roses de diverses espèces ; au milieu un cours d'eau limpide coulait en murmurant ; sur l'un et l'autre bord se trouvait un rosier, tous deux égaux.

Alors chaque rossignol, épris d'amour, se place sur la branche de l'un des arbustes, et, tout ému de désirs, commence à chanter, sur un air suave comme le zéphir, son voyage joyeux vers l'objet aimé. Ils se passionnent comme s'ils fussent alors en Irak ou dans Ispahan ; leur amour insensé pour le bouton de rose prend dans ce jardin une nouvelle force ; ils se plaignent, ils se lamentent, ils deviennent fous de bonheur !

Digitized by Google

Cependant, la calomnie se glissait sournoisement dans le monde, tandis que les deux rossignols, pécheurs enivrés d'amour, ne songeaient qu'à se divertir dans ce jardin, et à célébrer, de leurs voix mélodieuses, le plaisir et la joie.

La parole véridique du narrateur de cette merveilleuse histoire, nous fait connaître que, quand Salomon, — sur lui soit le salut, — fût venu, et que les deux rossignols pris d'une irrésistible passion s'absentèrent et s'éloignèrent en quittant leur poste, le soleil pénétra tout à coup par l'endroit laissé vide, et atteignit Salomon, — sur lui soit le salut. — La chaleur pénètre sa noble et sainte personne. Aussitôt, il s'adresse avec colère au Simourg-Anqa, Sultan des êtres ailés [1].

— Quel oiseau, dit-il, a quitté sa place dans les lignes, et s'est éloigné sans permission ni congé? Sache-le par une enquête et une investigation rapides, et me l'apprends!

Tel fut son ordre.

En conséquence du commandement du prophète, le Simourg recherche et questionne dans sa troupe. Aussitôt le corbeau de funeste aspect, huissier du Simourg, et naturellement porté à la dénonciation, s'avance et apprend à son maître que les absents sont les deux rossignols.

Alors, le Simourg se présente devant Salomon, — sur lui soit le salut, — et lui fait connaître le départ des deux rossignols pour les jardins des roses.

Le prophète Salomon donne un nouvel ordre :

— Qu'on atteigne ces oiseaux, dit-il, en s'adressant au Simourg; qu'on les amène, et qu'ils comparaissent devant moi!

— La volonté de Salomon, répond l'Anqa, ne souffre pas de retard.

— Va promptement, ordonne aussitôt l'Anqa au corbeau, saisir ces rossignols insubordonnés; trouve-les, n'importe où qu'ils soient, et conduis-les en présence du prophète Salomon.

Aussitôt le corbeau s'éloigne à tire d'ailes. Il cherche de côté et d'autre; en allant çà et là, il aperçoit, du haut d'un cyprès, les deux rossignols sur des branches de rosier, gazouillant auprès de boutons de rose, tout émus de désirs, occupés à composer des vers et remplis de trouble. Il voit les deux oiseaux heureux, ivres, sans volonté, qui gémissent et se lamentent auprès de l'objet aimé, occupés à chanter, et la terre humide de leur sang.

Le rossignol se plaignait au bouton de rose de son amour dédaigné, et de lui inspirer mépris et aversion.

Alors le bouton de rose sourit, et une fois ouvert, il tombe.

A la vue de ces chants, de ces plaisirs et de ces folies, le corbeau prend la parole :

[1] Oiseau fabuleux, vautour d'une grandeur colossale, qui habitait les montagnes de Qaf qui entourent et limitent la terre. Peut-être l'Epiornis.

Digitized by Google

— O rossignol, tu es en état de désobéissance envers Salomon. Le prophète t'appelle devant lui ; il m'a envoyé. Je suis venu pour te conduire en sa présence. Partons sans délai.

— Tu es un délateur parmi les oiseaux, répond aussitôt le rossignol aux aigres paroles du corbeau ; et, plongé dans son amour pour le bouton de rose, il ferme ainsi l'oreille aux paroles du messager et aux ordres tout-puissants du prophète Salomon.

— Nous n'irons ni avec ni sans toi, quel que soit ce que Salomon me veuille.

Il ne s'arrête point davantage aux paroles de l'envoyé, et n'y a aucun égard.

Quand celui-ci vit que le rossignol méprisait ses avertissements et refusait de le suivre, plein de colère il s'envole et arrive devant Salomon...

Il lui dit comment les rossignols se sont comportés envers lui, leur désobéissance aux ordres du prophète, leur refus de le suivre ; enfin, il expose à Salomon toute la situation des rossignols,

Alors Salomon, — sur lui soit le salut, — prête une oreille attentive aux réponses faites par le corbeau à propos des deux oiseaux.

Il lui fut dit que les regards du rossignol étaient fixés sur la rose, oublieux du trône de Salomon, et libres de soucis à son égard.

— J'ai pardonné maintenant la faute et la désobéissance du rossignol, dit le prophète : c'est actuellement la saison des jardins et des boutons de rose, voilà pourquoi le rossignol est absorbé et rendu fou par la rose. Chaque année le regret du bouton l'attire. Ce bonheur lui convient et lui appartient; jusqu'à ce que la contemplation de la beauté de la rose ait apaisé sa passion et sa folie, qu'il reste en repos et qu'il soit, par mes ordres, affranchi de tout souci.

Quand le noble Salomon eut ainsi parlé, le corbeau à la figure noire va faire, à tous les oiseaux, un récit exact de la situation des rossignols et des paroles du prophète. Chacun lui prête une oreille attentive. Le but des discours de cet envieux et de ce jaloux était d'exciter, contre les rossignols, ceux des oiseaux capables de haine, de ce que ceux-là étaient dégagés de tout travail, et affranchis de tout souci.

Tous, ils s'assemblent aussitôt en un même lieu.

— Comment, disent-ils, ces deux rossignols ont commis l'insolence de quitter, sans permission, le poste qui leur était prescrit ; ils se sont éloignés du trône de Salomon, lui ont refusé soumission et obéissance, et se sont mis en révolte ouverte, et il leur a pardonné une telle faute ! Et il les a dispensés de tout office ! Et ce couple d'oiseaux, libre de soucis et de peine, se livre, dans les jardins et les parterres de roses, au plaisir, à la joie, aux amusements et à toutes les voluptés ! Et nous et nos pareils nous sommes ici assujettis au travail ! En vérité, nous périssons sous le poids de cette

Digitized by Google

sujétion, de ce chagrin et de ce tourment. Nous ne pouvons supporter davantage ni une telle affliction, ni une telle souffrance!

C'est ainsi qu'ils s'entretenaient tumultueusement à propos des rossignols.

Alors, cette envieuse et jalouse figure noire, le corbeau prend la parole :

— Nation des oiseaux, peuple ailé, si ma voix pénètre dans votre oreille, si vous appréciez mes paroles, nous mettrons à mort ces deux rossignols et es enfouirons sous terre, afin qu'à cette vue aucun autre oiseau ne soit tenté de rébellion. C'est là un exemple nécessaire à donner au reste des rossignols, tentés de s'enfuir dans les jardins et de laisser sur nous tout le poids du service de Salomon. Autrement, nos peines et nos chagrins actuels nous conduiront au tombeau.

— Partons! dit-il en s'interrompant.

Les oiseaux présents écoutent et accueillent ce malveillant conseil. Leurs troupes s'agitent sous l'impression des paroles de l'oiseau funeste; le poison de la perfide envie pénètre leur cœur. Une même ardeur s'empare de l'assemblée. Le corbeau se place à leur tête, et il se met en marche.

A ce moment, le roi des oiseaux, le sultan de la nation ailée, l'énorme Simourg-Anqa apparaît.

— Puissant roi, dit un orateur de l'assemblée, quelle est votre décision sur cette affaire et sur le plan que nous avons formé?

Et, en présence du monarque des airs, il expose et explique le fait des rossignols et les conseils donnés par le corbeau.

Le Simourg prête à tout cela une oreille attentive; puis il prend la parole et s'adresse à l'assemblée, comme à ceux des oiseaux venus avec lui :

— Nation ailée, dit-il, il nous faut ensemble appeler sur votre bon désir la bienveillance de Salomon.

— Il y a déjà longtemps, reprit alors le malveillant corbeau, que j'ai fait à Sa Majesté Salomon un exact récit de tout ce qui regarde les rossignols; mais Salomon ne s'en est point rapporté à moi. C'est pourtant la vérité que je lui ai dite; et s'il me faut une preuve pour appuyer mon dire, je m'en rapporte au plus sage des oiseaux, au Simourg-Anqa. Qu'il soit mon témoin, non-seulement à l'égard de vous tous, mais encore envers Sa Majesté Salomon.

Là dessus, chacun s'en fut chez soi.

CHAPITRE II.

UNE SECONDE ASSEMBLÉE SE RÉUNIT AUX PIEDS DE SALOMON. — LE CORBEAU PORTE UNE ACCUSATION PUBLIQUE CONTRE LES ROSSIGNOLS.

Quelques jours après le noble Salomon tint conseil. Les enfants d'Adam, les bêtes sauvages et les oiseaux s'y rassemblèrent.

Digitized by Google

— « Profitons de cette occasion, se dit le corbeau.

— O Salomon, envoyé de Dieu, s'écrie-t-il dès que le prophète eut paru, j'ai entendu quelques paroles indignes et incompréhensibles de rossignols attachés au même service que nous. J'en fus indigné; aussi me suis-je résolu à vous instruire de leurs discours.

— Fais-les moi connaître, dit alors Salomon.

— Quand, poursuivit le corbeau à la mauvaise figure, moi, votre esclave, je fus envoyé selon vos ordres et votre volonté, par le roi des oiseaux, le Simourg-Anqa, afin de faire comparaître les rossignols en votre présence, je les trouvai et leur signifiai, en leurs propres personnes, l'ordre de Salomon.

— A quoi suis-je donc obligé, répliqua le rossignol, envers Salomon? Est-il mort? J'en suis fatigué! Suis-je encore dans ce jardin l'esclave de cet hypocrite de Simourg? Chaque jour nous étions à ses pieds. Pour cent comme lui, et pour mille Simourgs, je ne donnerais pas une feuille de rose. Va-t-en donc, animal, me dit-il; éloigne-toi de ces lieux.

Telle fut la réponse pleine de colère et de feu qu'il me fit.

Par le Dieu très haut et tout-puissant, continue le corbeau, par tous ces oiseaux, qu'ils soient réduits à l'accomplissement de leur devoir envers notre sultan! Ainsi, ce rossignol, libre et affranchi de travail, passe de la rose au bouton; ainsi, il jouit sans interruption d'une heureuse tranquillité, dégagé de toute contrariété, et semble ignorer quelle est sa place parmi les oiseaux!

O Salomon, ajoute-t-il, la nation ailée ne peut supporter davantage cette conduite du rossignol; elle restera prosternée dans la poussière que foulent tes pieds jusqu'à ce que le rossignol soit ramené à l'obéissance et reçoive son châtiment; exemple nécessaire pour tous ceux qui seraient tentés de désobéir aux ordres de Salomon ou de les enfreindre.

A ce discours passionné de l'envieux corbeau, le prophète Salomon se sent ému d'une colère naissante. Il se lève :

— Prends garde à tes paroles, corbeau, le malheur du rossignol est d'être calomnié; ne lui prête point des discours mensongers. Une opinion l'emporte dans mon esprit: le rossignol ne restera point toujours épris d'un amour insensé, lamentable et dédaigné pour le bouton de rose; des larmes sincères coulent de ses yeux. Cette situation malheureuse et misérable m'a été dite; elle m'a confirmé dans ma pensée.

— Envoyé de Dieu, réplique aussitôt le corbeau, si j'ai des témoins pour onfirmer ce que j'ai rapporté des discours des rossignols, puis-je les produire devant vous?

— Fais-les paraître, ordonne aussitôt le prophète Salomon.

Le corbeau promet et jure d'accomplir promptement son engagement, et part chercher ses complices.

Digitized by Google

Les oiseaux, conduits en présence du prophète, lui font alors cette déposition :

— O Salomon, l'exposé fait par le corbeau de l'état passionné des rossignols est vrai, son rapport est exact, et ces oiseaux ont bien prononcé les paroles rapportées.

Ainsi, en présence de Salomon, ils mettent en avant une fausse accusation et une calomnie outrée ; ainsi, ils portent contre le rossignol un faux témoignage ; ainsi, ils confirment l'énoncé du corbeau au funeste aspect et donnent comme conformes à la vérité ses machinations.

Cependant, le rossignol, fou d'amour et de passion, n'était encore instruit d'aucune de ces paroles ; il restait toujours sans nouvelles. On ne lui avait encore parlé de rien quand les oiseaux, par leurs affirmations, essayaient de persuader Salomon, — sur lui soit le salut, — et de lui en faire accroire.

Alors le prophète donne un ordre, dans la troupe ailée, au roi des oiseaux de proie :

— Pars immédiatement ; va où se tiennent ces deux rossignols sous les roses de ce jardin, et amène-les en les prenant dans tes serres ; mais, fais attention, ne les étreins point ; conserve-leur la vie. Ainsi, tu les apporteras devant moi avec facilité. J'ai dit.

Le faucon s'éloigne pour exécuter l'ordre du prophète Salomon et saisir les malheureux rossignols. Il se met en route pour les faire venir. Le corbeau lui sert de guide et le précède. Ils arrivent à ce jardin où se tenaient les deux rossignols, à ce parterre de fleurs où séjournaient ces infortunés ; ils se posent non loin de là, sur un cyprès. Ils les voient, troublés, qui courtisaient la rose en bouton et chantaient à mi-voix auprès d'elle avec grâce et coquetterie.

La rose, à la vue du violent amour du rossignol, en présence de ses plaintes et de ses gémissements, se mit à sourire.

Le rossignol, de son côté, souriait à la rose d'une façon pleine de délicatesse et de gracieuseté ; il la contemplait. Son amour et sa passion prenaient une ardeur nouvelle, et il recommençait son chant.

Le bouton s'ouvre alors malgré lui ; la rose tombe, et le rossignol, enivré, hors de lui-même, fou de bonheur, continue ses gracieuses modulations auprès de la rose et du bouton.

Mais, dans le monde, la méprisable calomnie se répand sournoisement ; elle attaque, sans qu'on en ait connaissance ; de la blessure dont la langue est coupable coule du sang.

L'œil se sent ému quand il voit ces tourments et les voluptés du rossignol et du bouton, leurs coquetteries et leurs prières.

Alors, cependant, le malveillant corbeau adresse ces reproches à l'oiseau mélodieux.

— Insolent ! tu as déserté le service de Salomon ; tu t'es révolté contre son

Digitized by Google

ordre. Voici maintenant arrivé l'impitoyable bourreau du prophète. Continue donc encore tes folies et tes chansons !

A ces mauvaises paroles du corbeau, à cette effrayante nouvelle, le rossignol lève la tête, et regarde autour de lui. Aussitôt le gracieux animal voit le faucon. ce bourreau sans pitié, au-dessus de lui. Le cœur de l'infortuné tressaille, et il tombe privé de sentiment. Puis il reprend ses sens, et commence à se répandre en humbles supplications.

— Tout-puissant maître du monde, s'écrie-t-il !

Alors la compassion et la pitié pénètrent le cœur du faucon qui, tout ému, prend un rossignol dans chacune de ses serres. Le corbeau les précède dans leur retour vers Salomon. Ils arrivent.

Le prophète tenait alors un conseil où tout le genre humain et tous les génies s'étaient réunis, et avaient pris séance. L'impitoyable faucon dépose en l'auguste présence de Salomon les deux infortunés rossignols. Avec le corbeau, leur ennemi, ils commencent à disputer devant le prophète.

CHAPITRE III.

LES ROSSIGNOLS SONT AMENÉS DEVANT SALOMON. — LE PROPHÈTE INTERROGE, SUR L'ACCUSATION PORTÉE CONTRE EUX, LE SIMOURG-ANQA, LA HUPPE, LA CHOUETTE, LE PAON, LE PERROQUET, LE FAUCON, LE PHÉNIX, LE COUCOU ET LA PIE. — TOUS PORTENT TÉMOIGNAGE CONTRE LE ROSSIGNOL ; CELUI-CI LEUR RÉPLIQUE.

Le narrateur rapporte que quand (dans cette assemblée où se trouvaient les hommes, les génies, les bêtes sauvages et les oiseaux), les rossignols et le corbeau, leur ennemi, commencèrent à s'attaquer, chacun dans cette réunion, hommes, génies, bêtes fauves et oiseaux, se montra préoccupé de la discussion entre le corbeau et les rossignols.

— Voyons, se disaient-ils, si ce qu'il dit à Salomon des rossignols est la vérité, ou bien un calomnieux mensonge, et comment tournera, à la fin, cette aventure.

Le narrateur rapporte qu'à ce moment l'oiseau chanteur dit :

— O Salomon, ce qu'il vous a dit à mon sujet est la vérité.

Quand le prophète eut entendu cette bonne parole du rossignol, il se tourne vers le corbeau :

— Corbeau, lui dit-il, j'estime que le rossignol est ému et troublé ; les propos rapportés par toi ne sont-ils connus que de toi seul ? Je ne puis ajouter foi suffisante à ton unique affirmation. Ce serait injuste. Dans un pareil cas, il faut une preuve plus puissante. As-tu un témoin ?

— Le Roi des oiseaux, répliqua le corbeau, le Simourg-Anqa est mon témoin !

Digitized by Google

LE SIMOURG-ANQA

Alors Salomon tourne ses regards vers l'Anqa et l'interroge. Le Simourg occupait auprès du prophète une place distinguée, et son autorité s'étendait sur tous les oiseaux.

Roi de la nation ailée, lui dit Salomon, que dis-tu à l'égard du rossignol ? Ce qu'en rapporte le corbeau est-il vrai ? Quelles paroles a prononcé le rossignol à mon égard ?

Le Simourg prend alors la parole :

— Envoyé de Dieu, dit-il, voici ce que j'en sais : La parole du corbeau est véridique; il est exact que le rossignol s'est exprimé ainsi à ton sujet. Mais il faut examiner dans quel état se trouvait le rossignol, si sage d'ordinaire, et savoir s'il possédait toute sa présence d'esprit. Chaque année, un désir ardent de revoir la rose l'attire ; il ne peut jamais se priver de sa présence et de la vue du bouton ; il pleure et se lamente auprès d'elle. Enivré de bonheur, de ses yeux coule un torrent de larmes sanglantes et sincères. Alors il commence sa douce mélodie. La passion effrénée du rossignol pour le bouton de rose le rend fou et lui trouble l'esprit. Il n'est pas un des membres de l'assemblée qui n'excuse le rossignol de ses paroles, et ne lui pardonne sa faute et ses torts envers Salomon dans cette affaire.

Ainsi le Simourg rend un témoignage mensonger à l'égard du rossignol.

Le narrateur rapporte que, quand le rossignol entendit le Simourg-Anqa parler ainsi à son égard et en sa présence, il se tourna vers lui et lui dit :

— Etre à double visage, à double aspect, à double parole, qui méprise la puissance et l'autorité divine, sois maudit devant Dieu tout-puissant et devant les hommes. Crains qu'ici, par mon moyen, le Dieu très-haut ne venge son pouvoir et sa puissance méconnus. Obéissant et soumis en toutes choses, je ne suis pas, comme toi, sous la domination de l'ange pervers. Que sais-tu des plaisirs de la rose et des délices du bouton ? Sur ce sujet, ton envieux témoignage n'est pas reçu contre moi, livré que tu es à l'esprit du mal.

Ainsi s'exprime l'éloquent rossignol.

A l'audition de ces paroles, la force de parler manque au Simourg-Anqa; il garde le silence, blessé qu'il était de ce qu'il avait entendu sur lui-même et sur son témoignage.

LA HUPPE

Alors Salomon, sur lui soit le salut, se tourne vers la huppe [1] et la regarde au visage :

— Que dis-tu, lui demande-t-il, à propos du rossignol ?

— O prophète, envoyé de Dieu, réplique la huppe, le rossignol est fou

(1) Oiseau dont il est fait mention dans le Koran comme l'envoyé de Salomon auprès de la reine de Saba.

Digitized by Google

d'amour pour la rose ; il est encore troublé par la liqueur enivrante de cet amour. Dans la sincérité de mon cœur, je vous dirai : que sait-il des paroles prononcées dans le moment où la raison est absente ? Excusez des propos échappés en cet instant.

— O huppe, s'écrie le rossignol quand il l'entend parler ainsi, tu es la dernière des dernières. Sois maintenant notre messager et le premier des messagers, car nul de nous n'est aussi plaisant que toi. Mais tu as toujours été une fourbe et une flatteuse. Par cette raison, ta place est la dernière des dernières parmi le peuple, où tu ne jouis d'aucune considération. Aussi, ton témoignage sur moi est-il méprisé et dédaigné de notre nation.

Ainsi le rossignol rejette le témoignage de la huppe ; celle-ci n'a plus la force de prononcer un mot et reste en paix.

LA CHOUETTE

Les narrateurs s'accordent à dire que Salomon remarque la chouette et l'interpelle.

— Que dis-tu ? lui demande-t-il.

— O Salomon, réplique-t-elle, il en est comme vous voyez tant que l'ivresse d'une personne subsiste ; ensuite la raison et la politesse lui reviennent. Si le rossignol est encore maintenant plein de forfanterie, c'est qu'il est ivre d'amour ; il l'est encore à ce point d'ignorer le sens de ses paroles. Il a vraiment tenu les propos dont on le charge.

Le rossignol écoute la réponse de la chouette, puis il se tourne vers elle, et réplique :

— O toi qui as volé ta figure, qui t'es donné toi-même la ressemblance d'un anachorète, qui comptes tromper sous le déguisement d'habits usés et d'un bonnet, et qui sors des ruines où tu te tiens pour faire étalage de ta mansuétude, montre-toi telle que tu es, découvre-toi un moment devant le peuple. Pendant le jour tu accueilles un ou deux malheureux, fourbe renard, puis, à la fin, tu les égorges et les fais périr : c'est là ta nourriture. Il n'y a chez toi ni pitié ni commisération. Celui qui se couvre d'un bonnet et de guenilles n'est jamais un salutaire conducteur des âmes. Je n'accepte point, à mon sujet, le témoignage de ces gens-là.

Quand la chouette eut entendu ce que le rossignol avait dit sur elle et sur son témoignage, elle se sent blessée. La force de parler lui manque, elle reste silencieuse.

LE PAON

Alors le prophète Salomon se tourne vers le gracieux paon ; il le contemple et dit :

— Et toi, charmant oiseau, beauté du paradis, que dis-tu à propos du rossignol ?

Digitized by Google

— Envoyé de Dieu, répondit-il, le rossignol a véritablement dit les paroles rapportées; l'assertion et l'affirmation du corbeau sont exactes et conformes à la vérité : auprès de l'objet de son amour, il s'est montré plein de jactance et de forfanterie, cela est ordinaire.

O puissant Salomon, tu as successivement été trompé par trois personnages différents ; l'un est ce libertin adonné à tous les plaisirs, ce voluptueux qui ment, quand il a parlé comme un témoin oculaire; le troisième s'est étendu sur l'insolence d'un amant surpris en désordre auprès de l'objet de sa passion.

Le rossignol écoute le discours du paon ; puis il prend la parole et s'écrie :

— O infâme, qui te pares comme les femmes, que les mêmes passions animent; qui s'admire lui-même; toi qui méprises le tout-puissant, intime confident de Satan, restes toujours éloigné du Trône divin; toi qui te vois avec regret banni du rang suprême, et qui parles comme un serpent, toi que couvre de honte la couleur de tes pattes, ne deviendras-tu jamais sage? Compagnon du rebelle, ton sort est fixé, la miséricorde s'est définitivement éloignée de toi. Chacun te repousse, retranché que tu es de la présence de Dieu et de sa miséricorde. Plongé comme tu l'es dans les œuvres du mensonge, qui ne rejettera point ton affirmation? Aussi, nul ne l'accueille. Écoutez . c'est le paon qui parle; il porte témoignage; il s'est paré comme une femme coquette; le voilà satisfait et tout plein de lui-même. Je n'accepte pour rien de ce qui me touche le témoignage des gens de cette espèce.

Le paon écoute le rossignol : attaqué dans sa personne comme dans son témoignage, il garde le silence.

LE PERROQUET

Alors le prophète Salomon se tourne vers le perroquet :

— Et toi, perroquet, que dis-tu à propos du rossignol ?

— Puissant Salomon, réplique aussitôt l'oiseau, le rossignol est fou; il ne sait ce qu'il dit; il ne comprend pas le sens de ses paroles, et ne se rend pas compte de la signification qu'elles prennent. Jusqu'à ce qu'il ait repris son esprit, on ne doit faire aucune attention à rien de ce que peut dire celui dont l'intelligence se trouve obscurcie.

Ainsi le perroquet porte le témoignage demandé.

Mais le rossignol l'interpelle :

— Perroquet qui ne te comprends pas toi-même, on devrait t'enfermer pour t'apprendre à connaître ce que tu dis. On ne peut te compter ni parmi les êtres, autres qu'humains, doués de la parole, ni parmi ceux qui en sont privés. Aussi, méprise-t-on tout jugement porté par toi sur la parole, et le sens qu'elle peut avoir.

Digitized by Google

Ainsi le rossignol s'exprimait à l'égard du perroquet et rejetait son témoignage.

Celui-ci écoute ce discours désordonné ; il n'a plus la force de dire un mot et garde le silence.

LE FAUCON

Alors le prophète Salomon s'adresse au faucon :

— Et toi, que dis-tu à propos du rossignol ?

— O Salomon, prince du siècle, fit le faucon, les opinions exprimées à son égard paraissent justes et conformes à la vérité : le rossignol est fou; son intelligence est troublée par l'amour; aussi sa faute doit-elle lui être pardonnée.

Le rossignol écoute impatiemment le faucon ; il se tourne vers lui et s'écrie :

— Ton témoignage ne peut être reçu à mon égard : tu es un cruel chasseur; ton âme est imbue de passions oppressives. Bourreau des oiseaux, tu verses lâchement le sang des faibles. La foule de tes victimes est innombrable. Tu es le chasseur, je suis le gibier. Recevrait-on le témoignage du chasseur contre sa proie ?

Ainsi le rossignol s'exprime à l'égard du faucon, et récuse un témoignage plein de ruse. L'oiseau, à ce discours véhément, n'oppose aucune réponse; il reste silencieux.

LE PHÉNIX

Alors le prophète Salomon se tourne vers le phénix[1] au vol élevé, le regarde et dit :

— Phénix, que dis-tu à propos du rossignol? L'accusation du corbeau est-elle fondée ? Son rapport est-il exact? Est-il vrai que le rossignol ait prononcé à mon sujet les paroles qu'on lui prête?

— Puissant Salomon, réplique sans tarder le phénix, le corbeau, dans son récit, a respecté la vérité, et le rossignol s'est bien expliqué comme il l'a dit. Cet oiseau était enivré d'amour et celui que la passion enivre n'a point la tête saine. Son jugement est affolé. Encore, maintenant, il se montre plein d'orgueil et de présomption : or, celui qui par des discours fiers et hautains, s'élève au-dessus de tous ses interlocuteurs, est évidemment privé de la faculté de réfléchir au vrai sens de ses paroles.

Ainsi s'exprime le phénix sur le rossignol, et il ajoute :

— Il est convenable et digne de votre puissance d'excuser les imprudentes paroles prononcées dans une telle circonstance, et de pardonner au coupable. Telle est la conclusion de ma réponse.

[1] Oiseau fabuleux du meilleur augure, aigle de la plus belle espèce, qu'on suppose sans habitat et voler constamment dans l'air.

Digitized by Google

Ainsi, le noble Phénix porte à l'égard du rossignol, de sa passion et de son ivresse, un témoignage mensonger.

Quand cette réponse inattendue et indigne du Phénix au vol supérieur eut ému l'ouïe et l'esprit du malheureux rossignol, il se tourne vers lui et lui dit :

— O phénix, je ne suis point un orgueilleux, l'orgueil est ton fait et ton péché; tu y es passé maître. Quant à moi, humble et pauvre, je chante devant le plus grand comme devant le plus petit. Je ne rejette ni le riche, ni le pauvre, mais je fais choix de l'humble et du plus modeste. Toi, tu prends pour compagnons les plus orgueilleux et les plus fiers; tu ne te mêles point avec les petits; tu t'éloignes du peuple; tu te crois supérieur à tous les êtres créés et tu t'attribues le rang le plus élevé. Cette passion te domine, aussi mens-tu sans cesse; elle ne laisse chez toi place à aucune autre; elle te sert d'aliment: elle t'anime jour et nuit. Je n'ai point coutume d'admettre, à l'égard de ce qui me concerne, le témoignage des gens possédés d'un tel orgueil et dont l'âme est à ce point imbue de cette passion.

Ainsi le rossignol rejette le témoignage du phénix.

A ces mots le phénix ne se sent plus la force de prononcer une parole, et garde le silence.

LE COUCOU

Alors le noble Salomon tourne ses regards vers le coucou :

— Et toi, lui demande-t-il, que diras-tu à propos du rossignol?

— O Salomon, sur toi soit le salut, répond le coucou, le rossignol est un oiseau auquel sa voix et son chant inspirent un fâcheux orgueil envers l'homme et toute créature; or, l'orgueilleux, dans sa vanité, ne voit point où s'attaque la parole qu'il prononce; il a véritablement tenu le langage qu'on lui prête.

Quand le rossignol eut entendu cette réponse du coucou, il se tourne vers lui et lui dit :

— C'est donc toi, coucou, oiseau de fâcheux augure, toi dont les cris affreux et la voix horrible éclatent dans la nuit, seul temps propice à tes agissements; toi que les auditeurs accueillent à coups de pierre; toi dont tous les autres oiseaux, à cause de ta désagréable voix et de tes fâcheuses clameurs, s'enfuient en t'accablant d'injures; toi qui es méprisé de chacun comme néfaste à tous égards; toi, autour duquel tous les oiseaux s'assemblent pour t'insulter et te qualifier comme tu le mérites, s'il t'arrive de te montrer de jour. Or, l'on sait bien que le peuple témoigne de l'affection à celui dont le Dieu très haut estime la véracité, et s'éloigne de celui que Dieu méprise. Je m'arrête et récuse le témoignage que tu portes sur moi.

Ainsi le rossignol s'exprime sur le coucou et repousse son témoignage. — Celui-ci, ces paroles entendues, garde le silence.

Digitized by Google

LA PIE

La tradition rapporte qu'alors le prophète Salomon, se tourne vers la pie et l'interpelle :

— Pie, que dis-tu au sujet du rossignol?

— Roi des bêtes fauves et des oiseaux, répond la pie, les paroles rapportées sont exactes, parce que le rossignol est l'esclave de la rose : à la vue de cette fleur, plus de paix pour lui, sa vue et son intelligence se troublent, une sorte de folie s'empare de lui; à ce moment, le monde disparaît à ses yeux. La voix de Salomon, mille autres voix, pas une parole, rien ne pénètre dans son oreille, il a perdu l'ouïe. On lui pardonne ce qu'il dit alors.

Le rossignol, après avoir écouté la pie, lui répond :

— O pie, dit-il, dont les vols sont connus de tous; qui à la table d'un hôte et partout, en allant ou en venant, cherches uniquement une occasion de larcin, toi dont les déclarations contre les oiseaux croissent de mois en mois, toi qui dévoiles la retraite du malheureux qui, saisi d'effroi et de crainte, se cache dans les montagnes ou sous les bois, et le livre entre les mains de son ennemi, tu t'es rendue coupable, au su du public, de tant de crimes, que je ne puis que rejeter tout témoignage rendu par toi en ce qui me concerne.

La pie écoute cette apostrophe du rossignol; elle ne se sent plus la force de parler, et reste silencieuse.

CHAPITRE IV

LE PROPHÈTE SALOMON CONTINUE D'INTERROGER LES OISEAUX. DÉPOSITION DE LA PERDRIX, DE L'AUTRUCHE DU MOINEAU, DU RAMIER, DU VAUTOUR, DE LA GRUE, DE LA CHAUVE-SOURIS, DE L'ALOUETTE, DE LA CORNEILLE, DU HÉRON ET DU CHARDONNERET. RÉPONSE DU ROSSIGNOL.

LA PERDRIX

Alors le prophète Salomon laisse tomber son regard sur la perdrix :

— O perdrix, lui demande-t-il, que diras-tu au sujet du rossignol?

— Les propos rappelés ont vraiment été tenus par lui, réplique-t-elle aussitôt; mais il était alors troublé et enivré par le bouton de rose. Qui, dans le rêve d'une passion amoureuse, sait jusqu'où vont les paroles qu'il prononce? Il doit être excusé, car il n'a pas su lui-même ce qu'il disait.

Le rossignol se tourne vers elle :

— Perdrix, lui dit-il, n'es-tu point cette perdrix dont il est parlé quand les infidèles, ces habitants de l'enfer, attaquèrent et assaillirent le prophète Zacharie (sur lui soit le salut). Désireux de faire le mal, ces misérables

Digitized by Google

infidèles formèrent en eux-mêmes un projet. Pour le mettre à exécution, ces méchants, animés de mauvais desseins, s'approchent de lui, et marchent sur ses traces. Zacharie les voit s'avancer derrière lui et suivre ses traces. Il se trouvait justement en cet endroit un peuplier semblable à une colonne. Le prophète dirige ses pas de ce côté ; et alors, subitement, par les ordres et la volonté de l'Éternel et Tout puissant, le peuplier se fend en deux. Zacharie pénètre dans la cavité intérieure, l'arbre l'entoure et le cache. Les vils infidèles perdent de vue les traces et la personne du prophète Zacharie; invisible et dissimulé dans le pe uplier, il disparaît à leurs yeux. Ils étaient occupés à le chercher sans pouvoir le trouver, lorsque toi, tu descendis de la cime de l'arbre.

— Quant au prophète Zacharie, dis-tu, il est dans le peuplier ; il est dans le peuplier!

A peine as-tu commis cette délation que les misérables infidèles s'écrient:

— Serait-il encore dans le peuplier?

Ils visitent l'arbre de tous les côtés, du haut en bas, mais ils ne découvraient point vestige de Zacharie, — sur lui soit le salut.

Alors tu reprends: il est dans le peuplier, il est dans le peuplier!

A ce second avertissement les infidèles comprennent, ils apportent une énorme serpe, et abattent, depuis la cime, les rameaux et les branches de l'arbre ; ensuite ils s'attaquent au tronc, et commencent à le mettre en pièces. La serpette frappe du haut en bas; elle atteint enfin le prophète Zacharie, — sur lui soit le salut — et la personne sacrée, le corps bénit de cet illustre envoyé, est tranché en deux morceaux en même temps que le peuplier.

Comment pourrais-je accepter le témoignage que tu rends sur moi, toi qui t'es rendue ainsi coupable de la mort d'un prophète!

La perdrix écoute le rossignol parler; elle ne se sent pas la force de répondre et garde le silence.

L'AUTRUCHE

Ensuite le prophète Salomon se tourne vers l'autruche; il la regarde et l'interroge :

— « Autruche, que dis-tu à propos du rossignol? Le rapport et la déposition du corbeau sont-ils exacts et conformes à la vérité? Les propos attribués au rossignol ont-ils été tenus?

— O Salomon, réplique aussitôt l'autruche, sois toujours bien informé et mis en garde contre la calomnie. Le dire du corbeau est véridique; les propos relatés par lui ont été effectivement tenus. Envoyé de Dieu, le rossignol est constamment et habituellement ému de désirs et de volupté. Dans son amour pour la rose, il éclate en plaintes et en gémissements, sa passion pour le bouton lui fait tourner la tête et l'enivre, il pousse de vains soupirs, il gémit, des larmes sanglantes coulent à torrent de ses yeux

Digitized by Google

humides, sa folie arrive à son comble. Qui, dans cet état, sait ce que dit sa langue? Ses paroles doivent être excusées.

Le rossignol écoute l'autruche parler sur lui et sur les propos dont il est accusé; puis il se tourne vers elle et s'écrie :

— « Grande imbécile, autruche, est-ce qu'avec ton grand cou, tes longues jambes, ton aspect et ta physionomie tu ressembles aux autres oiseaux? Tu es un oiseau et tu as une pareille figure, une telle stature, une pareille forme? On ne se connaît pas soi-même, on n'en parle pas avec vérité : or, tu te fais valoir toi-même. Cela suffit à mettre en lumière ta bêtise et ton imbécillité. Aussi, sait-on bien à quoi s'en tenir sur les hautes tailles ; c'est, dit le proverbe, signe de sottise. Qui, à l'aspect de ton étonnante stature, ne s'exprime ainsi à ton égard! Avec cette silhouette baroque et cette figure extraordinaire, tu oses te considérer comme au nombre des oiseaux? Ainsi faite, tu n'es point des leurs. Quel autre que toi a ce cou allongé, ce cou impossible à dissimuler, cette tête en arrière que tu remues en marchant! Je n'accepte point le témoignage que peut porter sur moi quelqu'un doué de pareilles qualités et d'une stupidité semblable!

Ainsi le rossignol s'exprime à propos de l'autruche; ainsi on le voit rejeter son témoignage. L'autruche l'écoute et reste silencieuse.

LE MOINEAU

Alors le prophète Salomon se tourne vers le moineau, le regarde et l'interroge :

— Moineau, que nous diras-tu à l'égard du malheureux rossignol?

— Envoyé de Dieu, répond le moineau, les paroles qu'on assure avoir été prononcées par le rossignol sont exactes, car, où le rossignol vagabond regarde, le secours de ses yeux ne lui sert de rien. C'est sans réflexion qu'il pousse des clameurs et des vains cris.

Le rossignol écoute le moineau parler sur lui et porter son témoignage, il se tourne aussitôt vers lui et s'écrie :

— N'es-tu donc pas cet oiseau malin, qui, par fourberie, s'attache un cordon à la patte; cet oiseau qui, toujours occupé de plaisanteries, bute à chaque pas. Tu as la taille petite, mais qui est de petite taille connaît l'intrigue. Qui est de haute stature, dit le proverbe, est un imbécile, mais il ajoute : plus on l'a chétive, plus on est malin, intrigant, méchant et mauvais.

Ainsi le rossignol parle du moineau et récuse son témoignage.

Cet oiseau l'écoute, mais ne répond point.

LE RAMIER

Alors Salomon, l'envoyé de Dieu, se tourne vers le ramier, le regarde et l'interpelle :

— Ramier, que dis-tu au sujet du rossignol?

Digitized by Google

— Envoyé de Dieu, réplique-t-il, c'est un oiseaux orgueilleux ; c'est pourquoi on le voit témoigner autant de fierté. On ne saurait mettre en doute les paroles qu'on lui prête.

Aussitôt le rossignol l'apostrophe :

— Ramier, tu es un envieux ; tu ne cherches à accroître le bonheur de personne ; tu te plais à dérober les œufs des petits oiseaux. Toute la nation ailée te méprise. Je ne reçois point, sur ce qui me concerne, le témoignage de l'envieux.

Ainsi le rossignol s'exprime à propos du ramier, et rejette son témoignage. Celui-ci l'écoute ; mais il reste muet et garde le silence.

LE VAUTOUR

Alors le prophète Salomon regarde le vautour :

— Vautour, lui dit-il, tu es de ce monde depuis longtemps, tu es un oiseau qui a l'expérience des vicissitudes des temps. Que penses-tu de l'affaire du rossignol ?

— Envoyé de Dieu, répondit-il, le rossignol, dans son trouble, a vraiment prononcé les paroles rapportées. C'est un animal qui obéit à la violence de sa passion, ses propos méritent d'être excusés.

Aussitôt après que le vautour a parlé et fait sa déposition, le rossignol l'interpelle :

— Tu es, lui dit-il, un vieillard sur le point de périr, un vieillard stupide. L'intelligence s'est éloignée de la tête, tu es prêt à tomber en enfance ; n'importe où tu sais la charogne, tu vas t'y poser et en fais ta nourriture et ton aliment. Je ne reçois point, sur ce qui me concerne, le témoignage de gens stupides ; leur parole reste sans influence.

Ainsi le rossignol rejette le témoignage du vautour. Celui-ci l'entend et il n'a plus la force de parler ; il reste silencieux.

LA GRUE

Alors le noble Salomon se tourne vers la grue, la regarde, et lui dit :

— Et toi, grue, que penses-tu au sujet du rossignol ?

— O Salomon, à qui toute la terre obéit, hommes et génies, le rapport et les dépositions du corbeau sont véridiques, et le rossignol a vraiment, et dans le fait, prononcé les paroles déjà rapportées. Pénétré d'un amour irrésistible, transporté par sa passion pour la rose, par sa folie pour le bouton et par l'ivresse persévérante née de ses pleurs et de ses gémissements, il est hors de sens. Quand il commence ses chants et sa douce musique, dans son orgueil, les ordres de qui que ce soit ne sont plus rien pour lui. C'est pourquoi, quand il subit cette attraction toute puissante, ô Salomon souverain maître du monde, il ne tient plus en estime les bonnes grâces de personne, même de toi, Salomon, à qui toute la terre obéit.

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Le rossignol se tourne alors vers la grue et lui adresse ces reproches :

— O toi, grue, toujours en mouvement, nomade qui ne t'établis nulle part, et qui visites incessamment les vallées et les ruisseaux, toi qui te piques une aigrette sur la tête, orgueilleuse dont on est fatigué, tu es une abominable teigneuse ; et comme, avec cette teigne, tu te donnes encore des airs de grandeur tu mets ainsi au jour ton imbécilité, ta stupidité, car, sans conteste, l'orgueil est la conséquence nécessaire de la sottise, et on donne toujours la qualité d'imbécile à celui qui, sans cesse en marche, reste étranger à chaque pays. Je n'accepte point, sur ce qui me regarde, le témoignage d'une pareille individualité.

Ainsi le rossignol rejette le témoignage de la grue. Celle-ci l'écoute ; mais elle n'a plus la force de parler, et elle reste immobile et silencieuse.

LA CHAUVE-SOURIS

Alors le noble Salomon, — sur lui soit le salut — regarde la chauve-souris :

— Chauve-souris, lui dit-il, que nous diras-tu à l'égard du rossignol?

— Envoyé de Dieu, réplique-t-elle, les paroles qu'on a attribuées au rossignol sont exactes, et le rapport du corbeau est conforme à la vérité, car le rossignol avait l'âme imbue de passion, et celui dont l'esprit est dominé par la passion et se trouve dans cette situation, ignore la portée de ses paroles.

Le rossignol, irrité et blessé, écoute la chauve-souris et l'interpelle :

— Chauve-souris, dit-il, on ne sait d'abord si tu es mâle ou femelle ; l'un ou l'autre tu n'en es pas moins aveugle la nuit que le jour, que tu ne sois pas mâle, ou que tu sois femelle, tu es aveugle, et je n'accepte point, en ce qui me concerne, un pareil témoin.

Ainsi, le rossignol rejette le témoignage de la chauve-souris ; elle est stupéfaite de l'entendre parler ainsi et reste sans mouvement.

L'ALOUETTE

Le noble Salomon se tourne alors vers l'alouette, la regarde et l'interroge :

— Alouette, amie des hauteurs, que dis-tu à propos de ce malheureux rossignol?

— O Salomon, roi du monde, il a vraiment proféré les paroles susdites, parce qu'il est enclin à l'ivresse de la passion. Quand il commence à se trouver dans cette situation, il ne fait plus état de personne ; son intelligence est obscurcie.

Sans plus tarder, le rossignol se tourne de son côté et réplique :

— Tu es, alouette, un oiseau de petite taille et de stature exigüe qui fait naître le rire de la moquerie chez le voyageur devant lequel tu passes ; tu commets mille culbutes ; tu trouves ta nourriture et ton aliment dans les grains que laissent tomber les mulets de charge. Je ne reçois pas le témoi-

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

gnage rendu sur moi par des gens de cette sorte, de cette condition et aussi ridiculisés.

Ainsi le rossignol rejette le témoignage de l'alouette. Quand celle-ci l'entend, elle ne se sent plus la force de prononcer un mot, et reste silencieuse.

LA CORNEILLE

Le noble Salomon regarde alors la corneille :

— Et toi, lui demande-t-il, que dis-tu sur le cas du rossignol?

— C'est un oiseau passionné, enclin aux coquetteries et aux chants. Ce qu'en dit le corbeau est vrai : il est bien exact que le rossignol a dit ce dont on a parlé.

Quand celui-ci entend cette réponse et cette déposition de la corneille il s'écrie :

— Tu es un oiseau menteur, trompeur et voleur! Toujours, tes mouvements et tes démarches sont rusés et malfaisants. Tu déroberais le pain des semeurs et les abandonnerais à leurs plaintes. Si l'occasion se présente, tu prends le savon de la main du valet, l'amulette sur la tête, une perle et toutes autres choses semblables, puis tu t'enfuis. Dans tes fourberies tu n'as égard à personne. Je n'accepte point le témoignage rendu contre moi par une pareille friponne.

Ainsi le rossignol tout ému, rejette le témoignage de la corneille. Celle-ci l'écoute, mais garde le silence.

LE HÉRON

Alors le noble Salomon s'adresse au héron :

— Oiseau pêcheur, lui demande-t-il, que dis-tu au sujet du rossignol et de ses folies?

— Envoyé de Dieu, réplique le héron, il est vrai que le rossignol s'est exprimé comme il a été dit. Le corbeau est exact dans son rapport, parce que le rossignol est plein de lui-même; orgueilleux de sa voix, il ignore la portée de ses paroles.

Le rossignol écoute ce que le héron dit de lui, il entend sa déposition. Il se tourne aussitôt de son côté et s'écrie :

— Oiseau pêcheur, toi qui portes devant toi une telle enflure, qui possèdes un bec ou un nez d'une telle dimension qu'on en est étonné; par ma foi! je n'ai vu qu'en toi une figure ornée d'une pareille proéminence, une face où était un nez semblable. Comment les malheureux poissons, quand ils voient plonger dans l'eau un bec de cette sorte, ne s'enfuient-ils pas? Constamment tu en fais ta proie et les dévores. Tu es accoutumé à manger le poisson; mais celui-ci, doué d'un esprit honnête, n'a point le sentiment et l'intelligence du fait d'être incessamment décimé par toi. Je n'accepte

Digitized by Google

point le témoignage à rendre sur moi par un individu capable de pareils abus.

Ainsi il rejette le témoignage du héron. Celui-ci l'avait écouté en silence.

LE CHARDONNERET

Alors le noble Salomon se tourne du côté du chardonneret et l'interroge.

— Que nous diras-tu, chardonneret, sur le rossignol?

— Envoyé de Dieu, réplique l'oiseau, le rossignol a vraiment dit les paroles rapportées. Le rapport du corbeau est conforme à la vérité; mais le rossignol était alors plongé par sa passion amoureuse dans une ivresse semblable à celle du vin; or celui qui est ivre ne sait, dans cet état, quels mots il prononce; il devient insolent et fanfaron.

Le rossignol écoute le chardonneret parler; puis il se tourne vers lui et s'écrie:

— Chardonneret, toi qui est l'un des derniers parmi nous, dont la condition est de la dernière bassesse, serais-tu donc maintenant mon souverain et mon roi? Je n'accepte point le témoignage à rendre sur moi par celui qui, placé dans les rangs les plus bas, prend à mon égard des airs de prééminence et de supériorité.

Ainsi, le rossignol, ému de passion, repousse le témoignage du chardonneret. Celui-ci l'écoute et reste silencieux.

CHAPITRE V

SUITE DES DÉPOSITIONS DES OISEAUX. L'HIRONDELLE, LA CIGOGNE ET LE PIGEON TÉMOIGNENT EN FAVEUR DU ROSSIGNOL. JUGEMENT DE SALOMON.

L'HIRONDELLE

Le noble Salomon tourne alors ses regards vers l'hirondelle:

— Que dis-tu, lui demande-t-il à l'égard du rossignol?

— O Salomon, souverain du monde, envoyé de Dieu, réplique l'oiseau en prenant la parole, le rossignol est un ami extraordinaire, connu de mille personnes dont chacune apprécie le mérite en son particulier; il était alors intimement lié avec la rose. C'est un oiseau exempt de toute jalousie envers qui que ce soit, petit ou grand. Le corbeau a fait sur lui un rapport mensonger. Malgré l'ignorance de tout sentiment d'envie, le malheureux rossignol a été calomnié. Il apprécie quelle est l'élévation de ta dignité, Salomon, souverain du monde; il la sait supérieure à toutes. Aussi, n'a-t-il pas tenu sur notre Sultan, aucune des paroles dont on le charge; il n'en a pas même un soupçon. Ainsi, moi témoin, je fais ma déposition sur l'affaire du rossignol.

Digitized by Google

Quand celui-ci l'entend parler ainsi, il se tourne vers elle et s'écrie :

— Hirondelle, tu as toutes les bienveillances d'une personne née sur terre indienne. Tu pourrais donner agréablement, pendant un repas, une nouvelle de mort ; ta parole est aussi loyale que tu l'es toi-même ; ton assertion est conforme à la vérité.

Le rossignol ému, saisit l'occasion de parler ; la manière dont s'était exprimée l'hirondelle à son égard avait éloigné de son esprit la mauvaise jactance :

— O prophète, ombre de Dieu, dit-il, ce que l'hirondelle a dit de moi dans sa déposition est vrai ; le corbeau à la face noire a fait un rapport mensonger, et, dans la violence de sa jalousie, il a porté sur moi, malheureux que je suis, la plus grave, la plus fausse, la plus calomnieuse des accusations ; c'est pourquoi, je la repousse et la rejette en présence des hommes, des génies, des bêtes fauves, des oiseaux et de toi, Salomon, roi du monde, souverain plein de justice, juge plein de droiture, devant qui je suis accusé et sali.

Salomon écoute le témoignage rendu par l'hirondelle sur le rossignol et les paroles émues de celui-ci, puis il se tourne vers le corbeau et l'interpelle :

— Comment, lui dit-il expliques-tu la réponse et le témoignage de l'hirondelle sur l'affaire du rossignol ?

— Sois assuré, Salomon, que la déposition de l'hirondelle, répondit-il, est mensongère ; du reste, la loi exige en pareil cas deux témoins respectables.

LA CIGOGNE

— Le noble Salomon jette alors son regard sur la cigogne :

— Et toi, cigogne, que penses-tu à propos du rossignol ?

— Cet oiseau, récitateur de mille poésies, se montre affable pour chacun ; sa langue est pour tout le monde d'une extrême modestie. Le malheureux rossignol, — que Dieu te préserve, Majesté, d'une pareille situation, — n'a jamais laissé échapper des paroles semblables à celles rapportées. O Salomon, envoyé de Dieu, noble et incomparable souverain, je souhaite que jamais le mensonge et la fausseté ne se produisent en ton auguste présence. Aussi, ai-je parlé en toute vérité.

A ces mots, le noble Salomon s'écrie :

— Cigogne, dis-moi le vrai et le faux de tout ceci afin que la vérité éclate au grand jour.

— Envoyé de Dieu, continue la cigogne, en prenant la parole, non seulement le malheureux rossignol, — Dieu nous préserve d'une telle situation, — n'a point tenu le langage qu'on dit, mais il n'en a jamais eu la moindre idée. Quand vous avez pardonné aux rossignols leur faute et leur désobéissance, vous les avez en même temps affranchis et dégagés de l'accomplissement de toute fonction. Alors le corbeau, aux intentions mauvaises, tourmenté de

Digitized by Google

jalousie et d'envie, et le cœur brûlé de dépit, dévoré d'impatience, privé de repos, incapable de demeurer en paix nulle part, était agité nuit et jour par un même désir : celui de savoir comment il s'y prendrait et quelle ruses il emploierait contre le rossignol. Si je reste dans l'état où je suis, se disait-il, l'ardeur du feu qui me consume causera ma mort. Il voit clairement la marche à suivre; son opinion se forme : il se rendra auprès du roi des oiseaux, le Simourg-Anqa. Là, il soufflera le feu de la discorde; il tendra ses piéges, disposera ses filets et attirera un châtiment sur la tête des rossignols. Par le mensonge, il fera naître la colère du puissant Salomon. Il quitte aussitôt l'endroit où il se tenait, prend son vol, arrive devant le Simourg-Anqa et dit : Roi des oiseaux et de toute notre nation ailée! Nul de nous ne reçoit sa subsistance s'il n'accomplit son service auprès de Salomon. Or, voici un couple de rossignols affranchis de tout travail, libres de soucis; ils s'amusent à des coquetteries envers la rose et les parterres de fleurs. L'indignation que fait naître chez moi leur vue désordonnée causera ma mort. Mon seul désir est, ajoute la cigogne, de sauver le rossignol de la calomnie, et de peur que Salomon — sur lui soit le salut, — n'ajoute point foi et n'accorde crédit à mes paroles j'en appelle à vous tous : Donnez-moi, s'écria-t-elle, en s'adressant aux assistants, l'appui de votre affirmation, venez confirmer mon témoignage!

Alors une troupe d'oiseaux s'avance du côté de l'hirondelle et de la cigogne.

— Pourquoi parlez-vous ainsi? s'écrient-ils. Quel est le motif de votre attitude? Découvrez-nous toute la vérité.

Ainsi on les interpelle.

LE PIGEON

Alors le pigeon, qui se trouvait parmi ces oiseaux prend la parole et dit :

— O Salomon, souverain du monde, envoyé de Dieu, la cigogne est fille de hadji ; elle est elle-même hadji : chaque année elle visite la maison sacrée de Dieu (la caaba); elle se rend fidèlement avec tous les pèlerins musulmans au mont Arafat; elle met du surmé sur les yeux du cheik Zeïlet, elle obéit enfin à toutes les traditions sacrées; chez qui le respect, le mal et la méchanceté ne sont point. Jamais la cigogne ne blesse ni n'offense personne; jamais elle ne se trouve dans le mauvais cas d'être réprimandée; sa parole est véridique, c'est un oiseau capable et digne d'être le cheikh de la gent ailée. L'hirondelle mérite de lui être comparée en raison de la façon dont elle est honorée par le chef de la Mecque ; c'est un oiseau incapable de mal et d'intentions mauvaises ; sa parole peut être regardée comme une des meilleures et des plus droites. Du Coran lectrice assidue on doit considérer son témoignage comme véridique. Quant au corbeau, c'est un envieux, un hypocrite et un espion. Constamment, ses calomnies, sa jalousie, ses discours perfides, ses mensonges, ses mauvaises intentions, ses accusations

Digitized by Google

fausses se sont exercées contre le rossignol ; et il ose se porter un témoignage sur ce malheureux oiseau devant le représentant de Dieu éternellement véridique ! Dans ses dépositions toute la troupe des oiseaux a également parlé contre la vérité !

Ensuite la tourterelle, l'oie, le canard, le faisan, viennent confirmer par leurs affirmations tout ce qu'avaient exposé la cigogne, l'hirondelle et le pigeon.

JUGEMENT DE SALOMON

Sans plus tarder, le noble Salomon, souverain du monde donne un ordre :

— Que cet abominable corbeau, à l'aspect néfaste, soit mis dehors !

Il fut aussitôt chassé du palais de Salomon, — sur lui soient le salut et la bénédiction.

Quant aux autres oiseaux qui avaient porté de faux témoignages, couverts de honte, chacun se les montrait, immobiles dans l'assemblée.

Alors le noble Salomon, — sur lui soit le salut, — donne un ordre à tous les oiseaux, un avertissement péremptoire, sans réplique, pour leur défendre, à partir de ce moment, d'admettre parmi eux le corbeau à la sinistre figure ; et, depuis lors, les oiseaux ne souffrent jamais que le corbeau se mêle parmi eux.

Puis, le noble Salomon, — sur lui soit le salut, — porte une malédiction sur le corbeau :

Qu'il soit à jamais occupé à dépecer des corps morts ! Et, depuis lors, c'est là l'unique affaire de cet animal.

Quant aux rossignols, en récompense de leur fidélité, il les dispensa et exempta absolument de tout service, et leur accorda le pardon de leur faute. — En outre il ordonna que quand, pendant le jour, lui, Salomon le prophète, — sur lui soient le salut et la bénédiction, — serait sur ce trône magnifique et orné de perles que nous avons dit, ils feraient entendre, devant ce même trône, leurs gracieux récits, leurs chansons si variées et leurs voix mélodieuses. La nuit, ils peuvent en paix, dans les jardins, les bosquets et les parterres des fleurs, adresser leurs douces requêtes et leurs amabilités à la rose et au bouton.

Salut !

Digitized by Google

NOTICE SUR LE MUSÉE RELIGIEUX

FONDÉ A LYON PAR M. ÉMILE GUIMET[1]

GALERIE DU PREMIER ETAGE

PREMIÈRE SALLE

INDE

AU MILIEU

Lachmi, déesse de la beauté, bronze indien.

VITRINE 1

INDE VÉDIQUE

Mortier ayant servi à préparer la boisson sacrée (Śoma).

INDE BRAHMANIQUE

Au fond de la Vitrine. — Débris de bois sculptés de deux chars antiques qui servaient, à Karikal, à porter les idoles dans les grandes processions religieuses. Ils représentent des scènes de la vie de Krishna et de Wishnou.

Rayon du bas. — Brahma à quatre têtes sur le cygne. — Lingams. — Tête en grès, provenant d'Ellora, art indien. — Krishna enfant protégé par le serpent Adishen (terre cuite). — L'éléphant Airavata adorant la Pagode.

Deuxième Rayon. — Garouda, l'homme oiseau, en prière. — Le taureau Nandi en incubation. — Mahâ-Devi. — Krishna gardant les troupeaux comme Apollon et jouant de la flûte. — Krishna porté par Vasudeva, traversant la Djumma et échappant miraculeusement à son oncle Kansa, vase sacré. — Krishna jouant.

Troisième Rayon. — Mahâ-Kâli, femme de Siva, déesse de destruction et de reconstitution, qui a des rapports avec Pacht à tête de lionne des Égyptiens. — Chibi-Cha-Cravati, vainqueur du serpent Adishen. — Diverses figures représentant Brahma, Wishnou et Siva.

VITRINE 2

INDE BRAHMANIQUE. — SUITE

Au fond de la Vitrine. — Fragments de chars sacrés, bois sculpté.

Premier Rayon. — Hanouman, à tête de singe, bronze. — Hanouman, marbre peint. — Narasingha à tête de lion (4e avatar de Wishnou), bois sculpté. — Wishnou, marbre peint. — Prithivi, déesse de la terre, marbre

(1) Voyez la *Revue*, Tome I. p. 392.

Digitized by Google

peint. — Prithivi, sur un lion, peinture. — Mahâdeva et Mahâkâli. — Lachmi. — Bijoux indiens. — Monnaies anciennes de Ceylan.

Deuxième Rayon. — Ganésa à tête d'éléphant. — Lachmi, série de petits bronzes.

Peintures sur verre représentant les avatars ou incarnations successives de Wishnou :

1° En poisson, il fait de la terre un vaisseau pour sauver du déluge le Manou Vâivasvata ;

2° En tortue ;

3° En sanglier, pour retirer la terre de la profondeur de l'abîme où elle était tombée ;

4° En homme-lion, il met en pièces le chef des Dâityas ;

5° En nain ;

6° En homme.

(Burnouf. — Bagavata-Purana).

Narasingha, bronzes. — Wishnou à tête de sanglier.

Troisième Rayon. — Lachmi coiffée sur le côté, bois sculpté, — Wishnou, bronzes.

CONTRE LE MUR

Douze peintures sur talc représentant divers personnages mythologiques de l'Inde :

1° Siva et son épouse Parvati ;

2° Devi ou Bhavani ;

3° Mahâdeva-Koudra-Cala, destructeur et vengeur ;

4° Ravana, roi de Lanka (Ceylan), avec dix têtes et vingt bras tous armés ;

5° Brahma à cinq têtes, avant que la cinquième lui eût été tranchée par Siva ou Bhaîrava son fils ;

6° Personnage indéterminé ;

7° Krishna au centre du monde, conservateur et protecteur ;

8° Kalki-Avatara, incarnation future de Wishnou en cheval pour détruire le monde de l'âge présent ;

9° et 10° Rama et Lachmana tirant de l'arc ;

11° Personnage moitié homme, moitié femme ;

12° Indéterminé.

Le Bouddha Sakya-Mouni, trois statues marbre.

VITRINE 3. — A

Premier Rayon, au milieu. — Grande statue bouddhique, venant du Cambodge.

A droite. — Statue, marbre doré, venant de Rangoon.

A gauche. — Statue, marbre doré, granit laqué et doré.

Digitized by Google

Derrière. — Deux statues du Cambodge, art khmer.

Devant. — Deux têtes de granit, peintes en rouge et dorées, art khmer. La plus petite a été rapportée de la Pagode d'Anchor par MM. Durand et Rondet.

Deuxième Rayon. — Figures bouddhiques (très anciennes) en bronze et en argent.

Troisième Rayon. — Diverses figures, bronze doré, dieux bouddhiques tibétains. — Chakdor, le dompteur des démons. — Odpagmed (Amitâbha). — Bihâr-Gyalpo, protecteur des temples. — Chenresi (Padmapani, le Kouan-Yn des Chinois), protecteur spécial du Tibet. — Choïchong, dieu de l'astrologie. — Manjusri, dieu de la sagesse. — Tamdin, protecteur des hommes contre les démons. — Dzambhala, dieu de la richesse.

Quatrième Rayon. — Statues et chapelles de Siam.

VITRINE 3. — B

CHINE

BOUDDHISME CHINOIS

En bas. — Diverses représentations du Bouddha, en bronze et en marbre.

Deuxième Rayon. — Le Bouddha Sakya-Mouni sous ses trois états : 1° Naissant et montrant d'une main le ciel, et de l'autre la terre, pour indiquer la nature de sa mission ; 2° pénitent, amaigri par les privations, mais tout près de toucher à la perfection ; 3° transfiguré, beau et calme, à l'état de Bouddha parfait, dans le Nirvâna.

Troisième Rayon. — Bouddhas coiffés du tricorne hollandais. — Bouddha couché.

Quatrième Rayon. — Mou-fâ-dinn, gardien de la religion.

AU-DESSUS DE LA VITRINE

Épisode de la guerre des dieux, peinture javanaise sur étoffe.

A CÔTÉ

Chapelle de Kouan-yn, bois sculpté.

VITRINE 4

Les trente-trois transformations du dieu Kouan-Yn.

En haut, à gauche, des vierges mères ou déesses pures, parmi lesquelles figure surtout le dieu Kouan-Yn, sous sa forme féminine et portant le jeune enfant Zen-Zaï, qui a mérité le ciel par la pureté de son cœur.

VITRINE 5

Jades, pierres précieuses et cristaux de roche.

Digitized by Google

Sceptres et bâtons de commandement.
Sceaux et objets impériaux.
Cornes de rhinocéros sculptées.
Ivoires sculptés.
Plaques sonores.

LE LONG DU MUR

Kakémono chinois représentent Tsing-Vang-Mo, femme Sennin.
Grande statue de Kouan-Yn.
Groupe de Sennins (mandragore).

DEUXIÈME SALLE

BOUDDHISME CHINOIS

VITRINE 6. — A

Au Fond. — Portrait de Dharma, premier missionnaire bouddhique en Chine, kakémono.

Rayon d'en haut. — Statues de Dharma.

Au-dessous. — Les Rakans ses disciples. — Miroirs symboliques sacrés. — Chapelet dont les grains représentent les seize Rakans. — Groupe des Rakans, pierre verdâtre.

VITRINE 6. — B

CONFUCIANISME

Au fond. — Portrait de Confucius, kakémono.

Premier Rayon. — Coupe à libations. — Vases à offrandes (très anciens) servant au culte des ancêtres. — Le plus grand contient le vin, les autres les grains, le beurre clarifié, etc.

Deuxième Rayon. — Copie en pierre de lare d'un tombeau selon le rite de Confucius. — Épisodes de sa vie, deux sculptures sur bois.

Troisième Rayon. — Tablettes d'ancêtres. — Confucius, figure bronze. — Vase à sacrifice.

VITRINE 7. — A

TAOÏSME

Au Fond. — Portrait de Lao-Tseu, kakémono.

Premier Rayon. — Lao-Tseu sur son bœuf, bronze.

Deuxième Rayon. — Lao-Tseu et divers philosophes ou disciples.

Troisième Rayon. — Lao-Tseu entouré de huit des principaux Sennins, groupe porcelaine.

Ces trois vitrines représentent les trois systèmes philosophiques et religieux du Céleste-Empire ; tous trois ont pris naissance au VIe siècle avant notre ère.

Digitized by Google

VITRINE 7. — B

TAOÏSME

Personnages légendaires de la Chine dont le culte s'est combiné avec les doctrines de Lao-Tseu pour former la religion tao-ssé.

VITRINE 8

Partie verticale. — Suite des personnages de la religion tao-ssé.

Partie plate. — Collection de petits bronzes chinois. — Cloches sacrées, etc. — Monnaies tao-ssé, servant dans les cérémonies religieuses. — Boussole géomantique. — Sabres votifs faits de pièces de monnaie.

LE LONG DU MUR

Kakémono représentant un philosophe qui joue du Koto, sorte de harpe.

VITRINE 9

Suite de la religion tao-ssé,

Partie verticale ; Les douze Sennins, bois sculpté. — Personnages divers, faïences de Canton.

Partie plate : Monnaies antiques en forme de cloches et de couteaux; les trois pièces qni sont au milieu datent du régne de Chun (2220 av. J. C.). — Rouleau représentant en blanc sur fond noir les poètes de la Chine. — Rouleau représentant les saints du bouddhisme. — Rouleau peint sur soie, représentant la fête du printemps.

SUR LE MUR

Kakémono chinois représentant le héros Kouang-Ty.

DEVANT LES FENÊTRES

Deux Sennins, buis sculpté.

TROISIÈME SALLE

JAPON

A l'entrée, à droite, une statue de bois noir représentant San-Bo-Kouoo Djin, dieu à huit bras. C'est le protecteur des fourneaux domestiques. Il est ordinairement chargé d'éloigner les démons qui propagent l'incendie. Dans la secte bouddhique sin-gon, il joue un rôle très important et fort relevé mais on voit qu'il ne dédaigne pas de présider aux soins culinaires.

A gauche Zaô-Gon-Guén, génie du mont Yossimo.

A DROITE ET A GAUCHE

Deux grands vases sacrés.

Digitized by Google

L'un représente la mort du Bouddha Sakya-Mouni et tous les êtres de la création en larmes autour de son corps ; dans le ciel on voit s'avancer Maya, mère du Bouddha (MAYA, mère de Mercure, MARIA, mère de Jésus).

L'autre représente la transfiguration de Sakya-Mouni. — Sakya avait rempli tous les devoirs de la loi religieuse, avait subi toutes les pénitences et les macérations recommandées, avait acquis toutes les connaissances par l'étude et la méditation : il réfléchissait profondément, assis entre ses deux disciples Shailpotara et Mougniaran, lorsque tout d'un coup il sentit qu'il devenait Bouddha. Des prodiges nombreux attestèrent immédiatement le fait.

VITRINE 10

RELIGION SHINTO

CULTE OFFICIEL DU JAPON

La divinité n'est ordinairement par représentée dans cette religion. Les temples sont toujours fermés, le grand prêtre lui-même ne doit pas y entrer.

Inari, génie des moissons, sur son renard blanc, est le seul dieu dont la représentation soit tolérée.

Gardiens qu'on place à la porte des temples, figures en bois peint.

Instruments de musique sacrée. — Koto. — Orgue à bouche, sorte de flûte. — Livres religieux. — Étoffe brochée d'or servant au culte. — Miroirs symboliques.

AU-DESSUS DE LA VITRINE

Gardien de temple. — Ex-voto (noms de divinités).

A droite. — Ex-voto (cheval).

Tableau représentant, d'après la secte Riô-bou, l'Olympe shintoïste.

VITRINE 11

BOUDDHISME, SECTE SIN-GON

La plus ancienne des sectes bouddhiques au Japon fondée au IXe siècle de notre ère par Koo-boo Daïshi.

Premier Rayon. — Statue en faïence de KOOBOO-DAÏSHI, prêtre bouddhiste, fondateur de la secte singon (IXe siècle), inventeur de l'écriture *phirakana*, qui a rendu de si grands services aux lettres japonaises ; c'est sans doute un portrait fait du vivant de ce prêtre. Il tient en main le goko à cinq pointes, qui représente les cinq *Niourais* du mandara.

Glaive sacré. — Gokos. — Sonnette servant à la messe bouddhique. — Livres sacrés. — Le Bouddha Roshana.

Personnages à la tête d'éléphant du paradis des époux heureux.

Deuxième Rayon. — Aïzen-Mio-ô, aux bras nombreux, au corps rouge, ter-

Digitized by Google

rible ; mais bon diable, car il encourage les passions humaines pour les faire servir au salut des êtres ; il tient le goko et la sonnette sacrée employés dans les cérémonies ; son rôle est de retirer des cœurs les mauvais penchants après les avoir exploités.

Chapelles, reliquaires, reliques du Bouddha Sakya-Mouni.

Troisième Rayon. — Kou-Djakou-Mio-ô sur un paon. — Foudo-Sama et ses quatre émanations. — Dieu de la montagne, protecteur des touristes. — Chapelles.

Quatrième Rayon. — Chapelles. — Ex-voto.

AU-DESSUS DE LA VITRINE

Deux kakémonos représentant des Mandaras.

LE LONG DU MUR

Deux panneaux, bois sculpté. Les serviteurs de Foudo-Sama.

Trois grands Kakémonos représentant :

Au milieu, la mort du Bouddha ; les deux autres des scènes de la vie de Yoshi-Tsouné avec le vieux Tengou (copies de peintures anciennes du temple de Kourama-Yama à Kioto).

Deux étendards de bronze.

Fontaine de temple, bronze.

Cloche bouddhique, bronze.

Brasier, bronze.

TROIS GRANDES STATUES

Celle du milieu, Roshana-Bousats.

Celle de gauche, Amida-Boutsou.

Celle de droite, Daï-Zoui-Gou aux huit bras. Cette dernière statue a fait partie de la chapelle particulière du grand Shiogoun Taïko, qui lui rendait un culte tout spécial.

LE MANDARA

Au milieu de la salle sur un grand socle, on a placé le fac-simile du Mandara de Koo-Boo-Daïshi dans le temple de Too-dji. Cette reproduction a été faite avec beaucoup de soin par Yamamoto, sculpteur de Kioto.

Mandara veut dire *ensemble complet*. Il représente le symbolisme de l'univers, personnifié par les principaux Bouddhas.

Il y a, suivant les sectes, des Mandaras plus ou moins compliqués. Celui de la secte sin-gon se compose de mille soixante et un personnages, dont soixante et un seulement se préoccupent de la marche de l'univers.

A IXe siècle, Koo-Boo-Daïshi plaça dans le temple de Too-dji un Mandara simplifié, composé de dix-neuf personnages : c'est celui qu'on a fait reproduire.

Digitized by Google

Il se compose de trois groupes.

Pour en comprendre le sens, il faut savoir que les Bouddhas ont trois manières d'être :

1° Pouvoir de se perfectionner, quoique déjà Bouddhas ;

2° Pouvoir de descendre à l'état de Bousats, de s'incarner dans les êtres, pour sauver les âmes par la douceur et la persuasion ;

3° Pouvoir de se transformer en Mio-ô ou Tembou, et d'agir contre les passions par la force et la peur.

Le groupe du milieu représente au centre DAÏNITI-NIOURAÏ, le grand Niti (*Niti*, lumière, le grand *Nitou*, perfection par excellence). — L'index de la main droite représente l'intelligence qui traverse et domine les cinq éléments représentés par les cinq doigts de la main gauche.

Quatre émanations principales et quatre émanations secondaires.

Les quatre principales sont des *vertus* (pouvoirs de Daïniti personnifiées par des êtres devenus Bouddhas.

ASHIKOU (celui de devant) représente la foi naissante : le premier pas dans la croyance et le plus important ; c'est une des quatre grandes vertus. La main gauche ferme le poing en serrant l'extrémité du vêtement : indice de volonté ; la main droite est ouverte et penchée vers la terre pour attirer les êtres : geste de charité.

HO-SHIO, à gauche, avait, de son vivant, admirablement réglé sa conduite. Il personnifie la seconde vertu de Daïniti, qui est de vivre parfait. Il tient aussi son poing gauche fermé, et sa main droite, les trois doigts levés, comme font les évêques chrétiens, représente les trois manières d'être des Bouddhas. Quelquefois les cinq doigts sont levés et représentent Daïniti et ses quatre vertus.

AMIDA (derrière) prêche et dirige. — Il représente le pouvoir d'expliquer les lois divines : c'est l'éloquence basée sur le raisonnement Amida (*a* sans, *minda*, vie, éternel. *Aminta*, *Amenti*) présidant à l'Ouest, région funéraire, joue dans certaines sectes un grand rôle vis-à-vis des âmes. Le *swastica*, la croix éclatante que les Bouddhas portent sur la poitrine, lui est consacré. — Il tient la main gauche (les éléments, l'univers) réunie par le bout des doigts à la main droite (sa propre nature, son âme), ce qui symbolise l'identification des êtres avec Amida : c'est presque l'âme universelle.

FOKOU-OU-JOO-DJOU (à droite) sauve les hommes par tous les moyens possibles. Son poing gauche est fermé. Sa main droite horizontale, la paume en l'air, est placée sur sa poitrine, indiquant la ferme volonté de son cœur de sauver l'univers, comme il s'est sauvé lui-même. Dans certaines sectes Sakya-Mouni est assimilé à Fokou-Ou-Joo-Djou.

Les quatre émanations secondaires, placées entre les quatre précédentes, dérivent de ces dernières et les aident à assister Daïniti dans toutes les parties du Hokkaï (le ciel bouddhique).

Digitized by Google

Le groupe de gauche représente la transformation en Tembou du groupe central.

Foudo-Sama (*Fou*, sans ; *do*, mouvement, inébranlable, stable). — Transformation de Daïniti. — Sous cette forme il dirige les hommes par la terreur, et au besoin par les supplices.

Le rocher indique la stabilité, le feu indique les passions.

Il sait être calme et inflexible au milieu des sentiments violents de l'humanité.

Il a quelquefois une cascade sous ses pieds, car ses adeptes ont l'habitude de se mortifier par des douches.

Le sabre qu'il tient doit détruire les passions. La poignée à trois pointes est faite avec l'instrument sacré (goko) qui représente les trois manières d'être des Bouddhas.

La corde attache les mauvais esprits.

La coiffure à huit mèches (quatre Bouddhas et quatre Bousats) est réunie en tresses sur le côté comme la coiffure d'Horus.

Les quatre émanations de Foudo-Sama sont des transformations en Mio-ô des quatre vertus de Daïniti.

Fokou-Ou-Joo-Djou-Nioubaï se transforme en Go-San-Zé (celui de devant), se donne huit bras, saisit des armes terribles, et, pour le bon exemple, terrasse un malheureux couple dont l'histoire est navrante : Daï-Dizaïten, le mari, avait toutes les passions ; sa femme, Ou-Mako, toutes les curiosités, surtout le goût des sciences et des connaissances religieuses autres que le bouddhisme ; aussi Go-San-Zé la remet à sa place sans merci.

Amida se transforme en Dai-Itokou (derrière), enfourche un taureau vert, symbolisme de l'être qui a perdu la bonne voie, et s'élance armé de toutes pièces à la poursuite des méchants.

Ashikou devient Kon-Go-Ia-Sha, s'entoure de serpents qu'il sait charmer, et marche terrible, plus persévérant que jamais.

Ho-Shio devient Goun-Dari, multiplie ses bras, mais les arme surtout d'objets religieux. Il fait des bonds énormes pour écraser les lotus, emblèmes du cœur de l'homme, qu'il fait ainsi épanouir de force.

Le groupe de droite, Han-Gnia. — Troisième division des livres bouddhiques. — C'est un livre, et c'est un dieu. Dieu de lumière et d'intelligence Dieu de démonstration et de persuasion. — Il est facile de retrouver sous ce mythe des traces du lumineux *Agni* (*ignis*) et des rapports avec l'hiéroglyphe latin *Agnus*, qui représente l'Agneau resplendissant couché sur le livre sacré (Émile Burnouf, *Science des religions*).

Autour de ce dieu se trouvent : Mirokou (devant), Kouan-Non (derrière), Mondjou (gauche), Fouguen (droite). Les deux derniers, disciples de Sakya-Mouni, et qu'on représente ordinairement avec Bouddha, Fouguen sur l'éléphant, et Mondjou sur le lion.

Digitized by Google

Mirokou tient la pagode aux cinq formes, représentant les cinq éléments: l'espace, l'air, le feu, l'eau et la terre.

Kouan-Non tient dans la main gauche la fleur entr'ouverte du lis d'eau (cœur de l'homme prêt à s'épanouir dans la perfection), et a la main droite ouverte, l'index et le pouce réunis : signe de charité.

Mondjou tient dans sa main gauche le *pedum* (crosse, bâton pastoral), et a la main droite ouverte, posée sur la jambe droite, ce qui signifie qu'il exaucera les vœux que les êtres forment pour leur salut.

Fouguen tient dans sa main gauche le lotus ouvert sur lequel repose le livre Daï-Han-Gni, ce qui indique que ce livre saura ouvrir le cœur des hommes, et a sa main droite, comme Kouan-Non, ouverte pour attirer les êtres par la charité.

Aux angles, les quatre points cardinaux terrassant les démons enuemis de la religion bouddhique :

Bishamon (Est), figure bleue ;
Koomokou (Sud), figure rouge ;
Djikokou (Ouest, figure verte.
Sootsho (Nord), figure couleur de chair.

SUR LE SOCLE.

Quatre vases avec des personnages en relief : deux sont aux armes du Taïkoun (trois feuilles de mauve), et représentent Amida devant, deux Foudo-Sama sur les côtés, et Codo derrière ; deux sont aux armes du mikado (le chrysanthème) représentant Amida devant, Kouan-Nôn et Seïssi sur les côtés, et Foudo-Sama derrière.

AUTOUR DU SOCLE

Brasero de temple, servant de jardinière.
Shibachi en forme de bœuf.
Vase sonore servant pendant les prières.
Douze statues personnifiant à la fois les douzes signes du zodiaque et les douze heures du jour. Sur la tête de chacune d'elles est représenté un animal symbolique.

DEVANT LES FENÊTRES

Vase, bronze.
Porte-flèches, bronze.
Dieu du tonnerre, figure rouge.
Dieu du vent, figure bleue.

VITRINE 12

BOUDDHISME, SECTE HOKKÉ-SIOU

Fondée par le prêtre Nitiren.

Digitized by Google

Au fond. — Robe de prêtre.

Premier Rayon. — Pédum, crosse de grand prêtre. — Chapelet de pèlerin au mont Fousy-Yama. — Cloche et marmite sacrées. — Tablette représentant le sanglier de Maritissen, ex-voto.

Deuxième Rayon. — Mio-Ken, l'Étoile du Nord, tenant le sabre d'une main, et levant les deux doigts de l'autre (index et médium), ce qui signifie également le sabre.

Un autre Mio-Ken fait le geste du sabre avec les deux mains ; dans ce geste, le pouce est replié sur l'annulaire et l'auriculaire, ce qui le distingue de celui que fait Hô-Shio (voir le Mandara) avec le sens des trois manières d'être des Bouddhas ; les deux doigts en pierres dures que l'on trouve parmi les amulettes égyptiennes doivent avoir la signification sidérale de Mio-Ken.

Troisième Rayon. — Maritissen, dieu de la guerre, sur un sanglier. — Statuette de Nitiren. — Chapelles avec la formule : Namou-miô-oren-gué-kiô.

En haut. — La déesse Kshimosin avec quatre de ses mille filles.

VITRINE 13

BOUDDHISME, SECTE TEN-DAI

Premier Rayon. — Déesse Benten coiffée du Torrii. — Bouddha naissant.

Deuxième Rayon. — Le Dieu Han-Gnia sur la tige de Lotus et deux de ses servants. — Une petite tour à cinq étages qui servait de reliquaire dans un temple de Kioto. On y voit une petite pierre translucide qui est, dit-on, un calcul de la vessie de Bouddha. Si l'on réfléchit que la plupart des temples japonais ont de pareilles reliques, on comprend combien Sakya-Mouni a dû souffrir avant de gagner le Paradis.

Kouan-Nôn (Kouan-Yn des Chinois) méditant sur les moyens de sauver les hommes.

Chapelles.

Au Rayon du haut. — Huit figures représentant les Sitennô, rois célestes.

QUATRIÈME SALLE

A L'ENTRÉE

Deux lanternes de temple en bronze, aux armes de Yochida.

A GAUCHE

Chapelle provenant du temple de Oueno, sauvée de l'incendie du temple pendant les troubles de la réforme.

A DROITE

Autre chapelle laque rouge, dédiée au dieu Kouan-Non.

Digitized by Google

VITRINE 14

BOUDDHISME, SECTE ZËNSIOU

Partie verticale. — Le dieu Kouan-Non sous différentes formes. — Han-Gnia et ses seize servants.

Partie plate. — Deux rouleaux caricatures religieuses.

Devant. — Jiso luttant avec Ni-o, le rouge gardien du temple. Un prêtre muni du *hosou*, qui chasse les mouches et les mauvais esprits, préside à la lutte ; des enfants, protégés habituels du doux Jiso, portent ses attributs : le sistre à anneaux et la boule précieuse. — Vieille femme de San-zou-gava et Shio-Ki jouant au komoko. — La partie de cartes des dieux.

Derrière. — Dai-Kokou faisant de l'escrime avec un Tengou. — Benten et Bishamon surpris par Dharma. — Boukan-Jenzi, prêtre célèbre, XIIe siècle, voyageant sur son tigre; le peintre a représenté tous les accessoires d'un voyage dans l'ancien Japon ; parmi les gens qui assistent le philosophe, on reconnait les deux enfants trouvés qu'il avait recueillis. — Philosophes acrobates.

SUR LE MUR

Kakémono représentant Amida entre Kouan-Non et Seïssi, entouré des ving-cinq Bousats.

VITRINE 15

BOUDDHISME, SECTE ZËNSIOU (suite).

Partie verticale. — Bouddha pénitent.

Le Dieu du *Benedicite*, les mains jointes, l'arme au repos, les pieds retenant les parties flottantes de son vêtement.

Sakya-Mouni entre Mondjou-Bousats sur le lion et Fougen-Bousats sur l'éléphant.

Garnitures d'autel.

Partie plate. — Manuscrit illustré de la piété filiale. — Livres religieux en caractères archaïques. — Les cinq cents Rakans.

SUR LE MUR

Les seize Rakans, kakémono.

Bouddha pénitent peint par Kio-Saï, le grand caricaturiste du Japon.

VITRINE 16

VITRINE FUNÉRAIRE. — SECTE GIODO

Au fond. — Le paradis, peinture sur soie. — L'enfer, peinture sur papier.

Il faut remarquer que, contrairement aux idées bouddhiques, d'après

Digitized by Google

lesquelles les âmes punies peuvent remonter l'échelle des êtres, et, par leurs vertus dans les existences successives, arriver même à l'état de Bouddha, dans la secte gio-do on admet que l'enfer ne lâche plus sa proie, et que la punition est éternelle comme la récompense.

Le paradis et l'enfer représentés sur les caractères Namou Amida-Boutsou.

Au milieu. — Jiso, le conducteur des âmes. C'est un de ces Bouddhas qui ont abandonné leur état divin pour descendre dans les mondes inférieurs ; il a ainsi visité les mondes où les Bouddhas sont méconnus ; il est même venu sur la terre, s'est incarné dans le corps d'un prêtre bienfaisant qui guérissait les malades et sauvait les âmes. Sa grande préoccupation est de tirer de l'enfer les petits enfants condamnés pour des fautes commises dans les existences antérieures ; il veut les affranchir des péchés originels, et c'est surtout pour cela qu'il a quitté le ciel. Son rôle funéraire est considérable au Japon, et ses chapelles sont encombrées de petites stèles dorées, sur lesquelles on inscrit en lettres noires les noms des défunts qu'on recommande à Jiso. — Cymbales servant aux cérémonies en l'honneur des morts.

A gauche. — Deux statuettes de Yéma, le dieu des enfers.

A droite. — Amida. — Livre mortuaire.

En bas. — Stèles ou tablettes funéraires. — Portraits de parents défunts. — Cymbales servant aux cérémonies des morts.

VITRINE 17

SECTE SIN-SIOU (SOUS-SECTE DE GIODO)

Premier Rayon. — Etole et éventails de prêtre. — Livres sacrés.

Deuxième Rayon. — Portoirs d'offrandes. — Deux prêtres saints, Honen et Sihn-ran. — Statues d'Amida. — Un fragment de vieille peinture représentant neuf des mille Amida et soigneusement montée en reliquaire. Cette pièce est attribuée à Honen, le fondateur de la secte giodo-siou (XIIe siècle). C'est un don du grand prêtre du temple d'Assaksa, à Yeddo.

Les prêtres de cette secte ont écrit une relation de leur conférence avec M. Guimet, qui est traduite et publiée dans les Annales du Musée, tome I.

CINQUIÈME SALLE

AU MILIEU DE CETTE SALLE

Trois statues de Jiso tenant la boule de pierre précieuse et le sistre à anneaux (caducée) qui sert à conduire les âmes.

Norimon, chaise à porteurs, aux armes des princes de Naito.

Malle de voyage du Shiogoun Yémitzou (1624), en laque brune, ornée des armoiries des grands seigneurs de l'époque. Pièce unique au point de vue héraldique.

Digitized by Google

VITRINE 18

Légendes chinoises introduites au Japon. Tous ces objets, remarquables par la matière et la finesse du travail, sont de fabrication japonaise. Ils n'ont aucun sens religieux et sont purement décoratifs.

VITRINE 19

LES DIEUX DU BONHEUR

Djiou-Ro-Djin, vieillard chinois.

Foukou-Rokou-Djiou, dieu à tête longue. Il tient ordinairement un bâton noueux et un manuscrit roulé ; c'est un dieu très populaire, par excellence le dieu du bonheur. *Foukou* signifie les satisfactions morales, la réputation, l'acquisition de la science, etc... *Rokou* signifie les satisfactions matérielles, les richesses, le bien-être, etc.

Il est originaire de Chine, où il personnifie l'étoile du Sud dans les livres tao-ssé, et aussi dans les livres bouddhiques. On le confond souvent avec *Djiou Dô-Rjin, l'homme vieux de la longévité*, représenté d'ordinaire avec un cerf blanc et un écran à la main.

La grue sacrée qui a la réputation de vivre mille ans et la tortue à tête de chien et à longue queue, qui vit dix mille ans, devraient être les compagnes du dieu de la longévité, mais ces animaux préfèrent la société de Foukou-Rokou-Djiou, qui se permet souvent d'emprunter à son collègue, comme nous le voyons ici, le cerf et l'écran, et de lui donner en échange son bâton et son volumen. Du reste, le caractère *djiou*, qui veut dire longévité, se trouve dans les noms des deux personnages. Aussi, même dans les livres scientifiques, il est appelé souvent Djiou-Rô (longévité, vieillard).

Dans le peuple on lui donne parfois différents noms.

(Humbert, *Le Japon illustré*, édit. Hachette, p. 336.)

Dai-Kokou, sur ses sacs de riz, armé du marteau d'abondance, d'où sortent les richesses.

Yébis, le pêcheur, naquit par accident de la main de la première femme. — Fatigués de porter leurs attributs, Yébis et Daï-Kokou les ont placés sur un chariot.

Bishamon, tenant le bâton et la pagode.

La déesse Benten, les cheveux dénoués, comme la Diane d'Ephèse, tenant la boule précieuse et la clef des richesses, ou jouant de la guitare.

Avec Hotéi, au gros ventre, elle termine la série des sept dieux du bonheur, dont voici l'histoire : le troisième Shiogoun de la dynastie Tokougava (1624) eut un songe affreux la nuit du 1er janvier ; le cas était fort grave : il avait vu un monstre à grosse tête, un autre au ventre énorme, un troisième armé de toutes pièces, et ainsi des autres. Le plus effrayant de ces démons

Digitized by Google

était une femme d'une beauté irrésistible. Le Shiogoun très effrayé, consulta ses sages, et l'un d'eux, Daï-Oïno-Kami, habile courtisan, lui démontra que ce qu'il avait pris pour des monstres étaient les sept dieux du bonheur, et saisissant un pinceau, il dessina les portraits de ces dieux, pris un peu dans toutes les religions du Japon et qui constituent maintenant le groupe divin le plus choyé du peuple japonais.

Benten.	—	Bouddhiste.
Bishamon.	—	»
Daikokou.	—	»
Hotéi.	—	»
Yébis.	—	Shintoïste.
Foukou-Rokou-Djiou.	—	Sen-tao.
Djiou-Ro-Djin.	—	»

LE LONG DES MURS

Prêtre tenant une tête, une patte et une plume de grue, bois sculpté. — Sakya-Mouni, avec Lao-tseu et Confucius, kakémono. — *Au-dessous*, petite chapelle de Kouan-non. — Un siège épiscopal, en bois laqué, provient d'un temple détruit à Osaka. Sur ce fauteuil, on voit la grue ailée qui forme le *mon* d'Assaïna (*Promenades japonaises*, page 88) ou celui de Mori. — Kouan-Non sur le dragon, kakémono.

Deux statues de bronze dédiées par une troupe de comédiens. *A gauche*, Yakou-Si-Niouraï, qui préside à la fois aux douze heures et aux douze signes du zodiaque ; *à droite*, Daï-niti-Niouraï.

Peinture représentant le dieu Kouan-Non glissant sur la mer. Ce dieu, aux mille transformations, prend volontiers des apparences féminines ; il est représenté là comme déesse de la mer. — Autre Kouan-Non à l'encre de Chine, peinture du XVIe siècle. — Grande chapelle d'appartement.

Foudo-Sama, en bronze, coulé sur feuilles d'or. (Voir le Mandara.)

Serviteur de Foudo-Sama, bronze, provenant du temple de Kamakoura (XIIe siècle).

SIXIÈME SALLE

A l'entrée de cette salle, deux lions de bois doré provenant du temple d'Hatchiman à Kamakoura (XIIe siècle).

AU MILIEU SUR UNE BORNE QUI SERT DE SIÈGE.

Dharma au soulier, bois sculpté. Dharma a-t-il existé ? est-il le premier missionnaire bouddhique en Chine (1er siècle), ou la personnification de la loi bouddhique (Dharma-Çastra) ? Quoi qu'il en soit, on raconte que Dharma, mort et enterré dans le monastère de Ting-hing-szé, fut rencontré par l'ambassadeur Song-Yan, qui fut étonné de voir le philosophe courir de toutes ses forces, enveloppé dans son linceul et tenant un soulier à la

Digitized by Google

main. Dharma lui apprit à la hâte qu'il avait quitté son tombeau pour retourner aux Indes, son pays natal, et que, dans sa précipitation, il avait oublié un de ses souliers dans le sépulcre. L'ambassadeur fit ouvrir le tombeau, où l'on ne trouva que le soulier abandonné.

(Dabry de Thiersant, communication à l'Académie des inscriptions et belles-lettres.)

FIN.

Digitized by Google

COMPTES-RENDUS

Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, par François Lenormant, professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale. Vol. Ier. De la création de l'homme au déluge. Paris, Maisonneuve, 1880.

Un de nos collaborateurs, M. Guyard, a déjà apprécié cette œuvre remarquable au point de vue des études assyriologiques [1]. Je veux y revenir ici au point de vue des études hébraïques.

Le plus grave obstacle que rencontre le progrès des recherches relatives à l'antiquité hébraïque réside dans les scrupules religieux d'un certain nombre; en revanche les critiques indépendants prennent volontiers le contrepied de la tradition. M. Lenormant nous offre le très intéressant spectacle d'un homme qui, sans rompre complètement avec la tradition, s'est résolu à faire une large place à l'élément critique et qui fait cette place toujours plus grande. Voici quelques-unes des déclarations que contient à cet égard le présent volume. « La soumission du chrétien à l'autorité de l'Église, en ce qui touche aux enseignements de foi et de morale à tirer des livres bibliques, ne porte aucune atteinte à l'entière liberté du savant, quand il s'agit d'apprécier le caractère des récits, l'interprétation qui doit en être donnée au point de vue de l'histoire, leur degré d'originalité ou la façon dont ils se rattachent à des traditions qui se retrouvent chez d'autres peuples, dénués du secours de l'inspiration divine, enfin la date et le mode de composition des différents écrits compris dans le canon des Écritures. Ici la critique scientifique reprend tous ses droits. Il lui appartient d'aborder librement ces différentes questions, et rien ne l'empêche de s'y placer sur le terrain de la science pure, qui exige d'envisager la Bible dans les mêmes conditions que tout autre livre de l'antiquité, en l'examinant au même point de vue et en y appliquant les mêmes méthodes de critique. Et l'autorité réelle de nos livres saints n'a aucune diminution à craindre d'un semblable examen, d'une semblable discussion, pourvu qu'elle soit faite avec un esprit réellement impartial, aussi dépourvu de préjugés hostiles que de timidités étroites. »

(1) Voy. la *Revue*, Tome I, p. 338 et suiv.

Digitized by Google

(Préface, p. VIII-IX). Abordant la question de l'origine et de l'unité du Pentateuque, M. Lenormant s'exprime ainsi : « Je ne crois pas possible de maintenir plus longtemps la thèse de ce qu'on appelle l'unité de composition du livre du Pentateuque. Dans ma conviction de savant, un siècle d'études de critique extrinsèque et intrinsèque du texte ont conduit sous ce rapport à des résultats positifs, que je n'ai pas acceptés sans peine, mais à l'évidence desquels j'ai dû finir par me rendre. Ce n'est point ici le lieu d'entrer dans la démonstration de ce fait capital, qui demanderait à lui seul un gros livre et que bien d'autres ont faite avant moi, par des preuves que je ne pourrais que reproduire, tout en ne les présentant pas dans le même esprit. Je dois me borner à énoncer sur ce point une conviction sincère et profondément réfléchie, qui a demandé pour s'établir dans mon esprit des raisons d'autant plus fortes que je n'ignore pas qu'elle va à l'encontre d'une longue tradition, à l'encontre de l'opinion encore universellement admise par les docteurs catholiques... Ainsi que l'admettent aujourd'hui les écrivains les plus autorisés de l'école protestante orthodoxe en Allemagne et en Angleterre, défenseurs de la révélation et de l'inspiration des Écritures non moins résolus que les catholiques, je tiens pour démontrée la distinction de deux documents fondamentaux, élohiste et jéhoviste qui ont servi de source au rédacteur définitif des quatre premiers livres du Pentateuque, et entre lesquels il s'est presque borné à établir une sorte de concordance, en laissant leur rédaction intacte. C'est pour ainsi dire sans lacunes que l'on peut retrouver ces deux textes primordiaux, entre lesquels il est facile de relever un certain nombre de discordances, pareilles à celles que l'on observe aussi entre les versions différentes d'un même événement quand il est raconté dans deux livres de la Bible, comme dans ceux des Rois et des Chroniques. Il ne faudrait pas, du reste, exagérer ces discordances, qui ne portent que sur des faits d'un caractère historique... » (Préface, p. X-XII.)

La distinction des deux documents est vigoureusement défendue contre quelques objections récentes : « M. Bickell (*Zeitschrift für Katholische theologie*, 1877, p. 129-131) et M. l'abbé Vigouroux (*La Bible et les découvertes modernes*, 2e éd., tome I, p. 165, 190 et 251-254) ont prétendu récemment que pour le récit de la création et pour celui du déluge, les documents cunéiformes venaient démentir la distinction des deux sources de la Genèse et prouver l'unité primitive de sa rédaction, qu'on y trouvait, en effet, les mêmes redites. C'était tirer une conclusion prématurée de traductions encore bien imparfaites, qui réclamaient une profonde révision ; et, en effet, pour nous en tenir à ce qui touche au récit du déluge, cette révision, opérée d'après les principes d'une rigoureuse philologie, anéantit les arguments que l'on avait cru pouvoir puiser dans la version de G. Smith. Aucune des redites du texte définitif de la Genèse ne s'observe dans le poème chaldéen ; et celui-ci vient, au contraire, confirmer d'une manière décisive la distinc-

Digitized by Google

tion entre les deux narrations élohiste et jéhoviste, fondues ensemble par le dernier rédacteur du Pentateuque... » (p. 405.) M. Lenormant sait revenir au besoin sur ses assertions précédentes avec une franchise qui lui fait beaucoup d'honneur. Il s'agit de la prétendue universalité de la légende relative au déluge : « Pour le moment, on ne peut, dit-il avec beaucoup de sagesse, faire encore autre chose que de déterminer des faits, comme je viens d'essayer de le faire pour le récit du déluge, sans prétendre en tirer des conséquences hâtives et ambitieuses. Je n'écrirais donc plus aujourd'hui avec la même assurance qu'il y a huit ans : Les récits diluviens du Mexique prouvent jusqu'à l'évidence que la tradition du déluge est une des plus réelles de l'humanité, une tradition tellement primitive qu'elle est antérieure à la dispersion des familles humaines et aux premiers développements de la civilisation matérielle et que la race rouge, qui fournit la population de l'Amérique, l'emporta avec elle du berceau commun de notre espèce dans ses nouvelles demeures, en même temps que les Sémites, les Chaldéens et les Aryas l'emportaient aussi, chacun de leur côté. — (*Essai de commentaire des fragments de Bérose*, p. 283). En effet, cette tradition du déluge n'est peut-être pas, dans la réalité, aussi primitive chez les nations américaines. » (p. 471.)

Qu'est-ce donc que les premiers chapitres de la Genèse pour notre auteur? Voici sa réponse : « Les premiers chapitres de la Genèse, et notre livre a pour objet de le démontrer, ne sont pas autre chose que le recueil des antiques traditions des Hébreux sur les origines, traditions qui leur étaient communes avec les peuples au milieu desquels ils s'étaient développés et tout spécialement avec les Chaldéo-Babyloniens. » Il n'y a donc plus là aucune révélation surnaturelle et magique, aucune dictée d'en haut, tout au plus une « inspiration » qui a donné aux antiques récits mésopotamiens une couleur monothéiste et morale. « Le recueil, continue M. Lenormant, a été fait par des écrivains inspirés qui ont su trouver moyen, en colligeant les vieux récits, d'en faire le vêtement figuré de vérités éternelles, comme la création du monde par un Dieu personnel, la descendance des hommes d'un seul couple, leur déchéance par suite de la faute des premiers parents, qui les a soumis au péché, le caractère d'acte libre du premier péché et de ceux qui l'ont suivi. Mais, tout en tirant ainsi de l'enchaînement de l'histoire traditionnelle un enseignement dogmatique sublime, dont cette manière d'envisager le livre sacré n'altère et ne diminue en rien la valeur et l'autorité, tout en imprimant à cette histoire le cachet du plus rigoureux monothéisme, qu'elle ne devait pas avoir toujours dans les récits populaires, ils lui ont conservé son accent légendaire et allégorique; ils en ont respecté la forme que son antiquité rendait vénérable à leurs yeux, et ils ont fait entrer dans la trame de leur récit tout ce qu'on racontait de génération en génération depuis le temps des patriarches sortis de la Chaldée pour venir dans le pays de Kenâ'-

Digitized by Google

an. » (p. 335-336). Malgré le caractère un peu emphatique de quelques expressions, l'opinion du savant écrivain n'en est pas moins d'une clarté parfaite.

M. Lenormant est beaucoup plus réservé en ce qui touche la question de la *date* que celle de la *composition* du Pentateuque : « Autre chose, dit-il, est la distinction des deux livres primitifs, élohiste et jéhoviste, combinés par le rédacteur définitif, où la critique rationaliste me paraît être parvenue à une démonstration formelle..., autre chose est la question de la *date* qu'il faut assigner à la composition de ces deux écrits originaires et à leur combinaison finale en un seul livre. Ici on est si loin d'être parvenu à un résultat solide que chacun a son système particulier... Pour ma part, je n'en vois pas encore un seul qui présente des caractères de démonstration suffisamment décisifs pour s'imposer à l'état de vérité scientifique... Je ne crois pas que l'on puisse arriver à une solution définitive avant d'avoir fait entrer en ligne de compte, plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, les éléments nouveaux que les études égyptologiques et assyriologiques apportent au problème. Un seul point me semble être aujourd'hui presque établi, et cela par les plus récents, critiques, contrairement à l'opinion qui a toujours prévalu : c'est que le jéhoviste, quelle qu'en soit la date précise, est notablement antérieur à l'élohiste; que son écrit représente en réalité le livre le plus primitif sur les origines d'Israël, sa sortie d'Égypte et son séjour au désert. » (Préface, p. XIII-XV.) Nous nous accordons entièrement avec l'auteur des *Origines* sur la question de succession des deux documents; quant à la date respective de la rédaction de ces écrits, nous en avons déjà dit notre sentiment dans cette *Revue* [1].

Il n'est aucun des huit chapitres contenus au présent volume qui ne puisse donner lieu à de nombreuses remarques. Après avoir défini l'esprit et le caractère du livre qui méritaient d'être relevés d'une façon toute particulière, nous nous bornerons sur le reste à deux ou trois remarques. — Le chapitre II qui traite du « premier péché », contient un grand nombre de choses intéressantes, toutefois il ne m'a point paru suffisant; la théologie y intervient d'ailleurs d'une manière trop peu déguisée. — Chap. V : Les Schétites et les Qainites. M. Lenormant réfute avec beaucoup d'énergie et un grand luxe d'arguments « la théorie qui veut que primitivement, chez le rédacteur jéhoviste, Noé ait été donné pour descendant de Caïn. » Ses raisons ne m'ont point paru convaincantes. La quasi-identité des noms me semble à elle seule infiniment plus probante que toutes les remarques faites en sens contraire. — Chap. VI. Les dix patriarches antédiluviens. M. Lenormant conteste l'opinion récemment soutenue par M. Oppert « dans un travail infiniment ingé-

(1) Voyez *Bulletin de la religion juive*. Tome I. p. 217-225. — Nous prendrons également la liberté de renvoyer, en ce qui concerne les questions touchées plus haut, à nos *Mélanges de critique religieuse* (Paris, Fischbacher, 1880), particulièrement p. 41-101.

Digitized by Google

nieux, je dirai presque trop ingénieux », (p. 276) qui rattache les 1656 ans placés par le texte hébreu d'Adam au déluge au chiffre de la tradition chaldéenne, tel que le donne Bérose. Ce point est grave et les objections de M. Lenormant doivent être prises en sérieuse considération; il apprécie d'ailleurs d'une façon très saine la crédibilité des chiffres bibliques relatifs aux époques fabuleuses. — Chap. VII. M. Lenormant rétablit par une excellente discussion l'opinion des anciens exégètes qui ont vu dans les « enfants de Dieu » de Genèse VI, 2, des anges.

J'ai relevé l'emploi fréquent du terme de « rationalistes » pour désigner les critiques qui cherchent à fixer le sens et la provenance des récits bibliques des origines indépendamment de la tradition de l'Église. Ce terme me semble mal appliqué. Je m'en suis déjà expliqué dans l'*Introduction* de cette Revue, en ces termes : « La critique *rationaliste* est celle qui, dans la reconstruction du passé, fait constamment intervenir ses préférences et ses répugnances propres. Telle ligne sera accusée parce qu'elle rentre dans la manière de voir chère à l'écrivain; telle autre sera atténuée, sinon supprimée... La critique rationaliste mise en présence d'un fait ou d'un texte religieux ne se demande point : Que s'est-il passé? Quelle est la pensée qui est à la base de la rédaction? Mais : comment justifier cette pensée et ce fait au point de vue de ma propre façon de voir [1]? » Il y a donc un rationalisme orthodoxe comme il y a un rationalisme hétérodoxe, l'un cherchant partout la confirmation de la doctrine de l'Église (ou de son église), l'autre poursuivant la démonstration de son propre système au moyen des mêmes textes, contre la doctrine reçue dans l'Église. L'histoire de la critique protestante, depuis une centaine d'années, offre en abondance des exemples de ce double et contraire effort, inconciliable avec la recherche historique proprement dite, avec la *critique* tout court. Bien que l'usage, suivi en cela par M. Lenormant, réserve de préférence l'appellation de rationaliste à la critique hétérodoxe, l'emploi de ce terme ne se justifie plus quand on regarde la chose d'un peu haut.

M. Guyard, dans son *Bulletin de la religion assyro-babylonienne* a cru pouvoir résumer ainsi la pensée de M. Lenormant (p. 345) : « L'auteur, partisan de l'unité primordiale des races, est d'avis que les traditions diverses qu'il passe en revue reposent sur un fonds commun de croyances antérieur à la séparation des peuples. D'autres penseront, au contraire, que les Chaldéens sont les premiers auteurs de ces récits. Une critique approfondie pourrait seule trancher cette question : dans l'état actuel de la science, elle serait prématurée. » Je ne sais si M. Guyard n'a pas un peu forcé l'opinion de M. Lenormant, en lui donnant une généralité, un tour absolu, dont la lecture de son ouvrage ne m'a pas laissé l'impression. Le différend qui a séparé si vivement jusqu'ici l'école « théologique », de l'école « critique » qui se

(1) Voir la *Revue*. T. I, p. 10.

Digitized by Google

borne à constater les faits et remonte lentement du connu à l'inconnu, du particulier au général, nous semble précisément résolu en une grande mesure par l'importante publication de M. Lenormant, tout au moins en ce qui concerne sa personne.

Nous signalons donc avec une très vive satisfaction la nouvelle publication de l'infatigable professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale, comme un symptôme de détente, comme un exemple de haute indépendance, comme une marque de l'énorme progrès accompli, au camp des conservateurs intelligents, dans le choix de la méthode qu'il convient d'appliquer aux documents bibliques. Nous y reconnaissons également, avec les critiques les plus compétents, une œuvre considérable, une mine abondante de matériaux, présentés avec toutes les ressources de la science moderne, sous une forme claire et animée. M. V.

L'Éditeur-Gérant,

ERNEST LEROUX.

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.

Digitized by Google

COMMENT DISTINGUER
LES ÉLÉMENTS EXOTIQUES
DE LA
MYTHOLOGIE GRECQUE

Il est important de savoir, mais difficile à dire, quels emprunts les Grecs ont faits à l'étranger, spécialement à leurs voisins des pays sémitiques et de l'Asie Mineure, pour les introduire dans leur mythologie propre, dans leur doctrine religieuse nationale. Il est hors de doute que la mythologie grecque provient de celle des anciens Aryens. Le caractère en est fondamentalement aryen. Toutefois, ce fait n'exclut pas *a priori* les influences étrangères. Des idées venues du dehors ont-elles modifié le développement des notions religieuses des Hellènes? Ceux-ci n'ont-ils admis dans leur panthéon aucune divinité appartenant à d'autres races? N'ont-ils pas au moins amalgamé, pour ainsi dire, des divinités exotiques avec celles que leurs pères leur avaient léguées? Si c'est le cas, qu'est-ce que les divinités aryennes sont devenues par l'effet de cette fusion? Comment faut-il s'y prendre pour distinguer ce qui est vraiment grec, de ce qui est emprunté? Voilà des questions dont la portée est immense, pour l'interprétation de la mythologie grecque cela va sans dire, mais, de plus aussi pour la définition des caractères distinctifs des différentes religions et des différentes familles de religions, pour la détermination des lois qui régissent le développement des religions, par conséquent pour l'histoire aussi bien que pour la philosophie de la religion. En effet, le meilleur moyen de

Digitized by Google

saisir les traits caractéristiques appartenant à la religion d'un peuple consiste à suivre un dieu, un mythe, un dogme, dans les transformations qu'ils subissent lorsqu'il leur arrive d'être transplantés sur un sol nouveau. Que l'on compare par exemple le dieu grec du vent, Hermès, et ses multiples significations, avec ce que les Romains en ont fait dans leur dieu du commerce Mercure, et l'on saisira les traits distinctifs de la religion des deux peuples; Hermès répond au caractère de cette nation si richement douée, qui admirait par dessus tout l'art et la beauté, l'aisance des mouvements, soit du corps, soit de l'esprit, qui rêvait pour idéal une éternelle jeunesse; Mercure répond à celui des peu esthétiques Romains, dont l'excellence se trouvait dans leur sens pratique et dans leur morale plus sévère. Remarquons, en outre que, si l'on en venait à constater qu'une part considérable doit être faite aux éléments d'origine exotique dans la doctrine religieuse des Grecs, il faudrait en conclure que ce fait n'est point étranger au développement remarquable qu'a pris la religion grecque, laquelle est parvenue beaucoup plus loin que toutes les autres religions aryennes de l'antiquité. Enfin on y trouverait une nouvelle confirmation de cette vieille remarque que le croisement des races est favorable à la culture, que les peuples qui savent s'enrichir par des emprunts, dépassent les autres en civilisation.

Ce n'est pas d'aujourd'hui seulement que l'on s'est aperçu de l'importance des questions dont nous parlons et que l'on s'est efforcé d'y répondre. Les réponses que l'on a cru trouver sont loin d'être identiques, ce qui sans doute ne surprendra personne.

Je n'écrirai pas l'histoire de ces recherches. Il en faut cependant indiquer quelques traits, nécessaires pour la bonne intelligence du problème.

Il semble qu'il y ait bien longtemps déjà que Creuzer et, après lui, F. C. Baur et d'autres enseignaient que la doctrine religieuse des Grecs tirait entièrement son origine de l'Asie et qu'elle n'était autre que le langage symbolique dans lequel

Digitized by Google

des prêtres orientaux, ou du moins des prêtres formés en Orient, avaient communiqué leur sagesse supérieure aux Grecs encore extrêmement incultes; que Movers cherchait dans la langue phénicienne l'étymologie d'un grand nombre de noms grecs; que Röth croyait avoir trouvé dans les théosophies de l'Inde, de la Perse et de l'Égypte, la source d'où était provenue la philosophie grecque. Pourtant, à ne compter que les années, les travaux de ces savants ne remontent pas tellement loin de nous. L'ouvrage bien connu de Creuzer a paru en 1820, la *Symbolik und Mythologie* de Baur en 1824, le deuxième et le troisième volume de la *Geschichte unserer abendländischen Philosophie* de Roth en 1858. Mais ces deux volumes n'avaient pas encore vu le jour, qu'une véritable révolution avait eu lieu par l'application d'une méthode nouvelle indiquée par la philologie et par la mythologie comparées. Déjà auparavant, en 1825, Karl Ottfried Müller avait réveillé l'attention en publiant ses immortels *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, que lui-même déclare (page 285) avoir écrits pour s'opposer à l'opinion que l'on avait que la plupart des mythes avaient été apportés de l'Orient en Grèce. Il ne nie point qu'il soit possible que les Grecs aient emprunté quelques mythes à leurs voisins; il concède même positivement l'origine étrangère de quelques traits et de quelques noms, mais il ne veut pas que l'on généralise; il demande, pour chaque cas particulier, que l'on prouve, ou bien que la ressemblance fondamentale des mythes des deux peuples est trop grande pour qu'on puisse l'expliquer autrement que par un emprunt, ou bien que le mythe dont il s'agit n'a rien de commun avec les légendes locales des Grecs, ou bien enfin que la légende elle-même mentionne son origine étrangère. Il ne trouve point mauvais, bien au contraire, que l'on étudie avec soin la mythologie de tous les peuples, celle des nations incultes comme celle des nations civilisées, et que l'on emprunte à cette étude des lumières pour l'interprétation des mythes grecs; mais en même temps, il veut que l'on tire cette interprétation du contenu des mythes mêmes

Digitized by Google

et que l'on explique généralement par la nature de la pensée mythique et par les lois qui président partout au développement intellectuel les ressemblances que l'on constate entre les mythes de différents peuples. La plupart des mythologues venus plus tard — je nommerai seulement Welcker et Preller — se sont approprié sa méthode, en la modifiant quelque peu. Sans dédaigner complètement les résultats obtenus par la mythologie comparée, ils en ont fait cependant l'usage le plus modéré, et n'ont admis dans la mythologie grecque l'existence d'éléments orientaux qu'en faisant maintes réserves et uniquement dans des cas où Müller lui-même aurait probablement reconnu la chose.

Les mythologues, tant les classiques que les partisans de la mythologie comparée, ceux que notre Cobet appelle un peu malicieusement les *comparativi*, avaient donc plus ou moins abandonné la méthode de Creuzer, de Baur et de Movers. Ceux-ci ne sont cependant pas tellement morts, que leur *esprit* ne *revienne* encore. On s'aperçoit qu'ils ne sont pas définitivement entrés dans leur repos quand on lit, comme cela arrive encore fréquemment, que les Grecs ont emprunté des Sémites, tels quels semble-t-il, des dieux et des héros, non seulement, par exemple, Héraklès, Dionysos et Aphrodité, mais même Apollon, Artémis et Athéné, et quand on entend donner de leurs noms des étymologies dont Movers aurait rougi, lui qui n'était pas timide sur ce point[1]. Certains Assyriologues ne font guère mieux, peut-être pour ne pas laisser aux Phéniciens l'honneur d'avoir presque tout fait pour donner aux Grecs leur éducation religieuse. Ainsi, Sir H. Rawlinson a pensé reconnaître le Dis romain, Pluton, dans le surnom de *Dis* donné à un Dieu de Babylone, surnom dont la prononciation n'est pas même certaine; semblablement Fox Talbot a cru retrouver le nom de Dionysos dans le surnom assyrien *Daian nisi*, juge des hommes, du dieu solaire

(1) On peut trouver des exemples remarquables de ce que nous avançons, entre autres, dans E. F. Langhans, *Das Christenthum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte*. Zurich, 1875.

Digitized by Google

Samas, sans examiner si Dionysos a jamais été considéré comme un juge, et en partant de la thèse très discutable que primitivement il a été un dieu solaire[1]. Même parmi les mythologues, il s'en trouve quelques-uns, comme Hartung, qui ne permettent que trop à l'autorité de Movers de les dominer et qui se laissent éblouir par ses hypothèses plus ingénieuses que solides[2]. Ce défaut vient, pour une part, de lacunes dans la connaissance des faits. Il n'y a pas d'orientaliste ou de philologue qui ne croie pouvoir présenter, comme des hypothèses plausibles, les rapprochements les moins approfondis qui leur surgissent dans l'esprit au sujet des noms de divinités et des mythes, et trop souvent on oublie que la mythologie est une science sérieuse qui n'a pu être tournée en dérision que parce que beaucoup de personnes se sont permis de la manier d'une manière par trop irrévérencieuse. On croyait superflu de s'inquiéter de la méthode à suivre. Pour une part cependant il faut expliquer la persistance avec laquelle on a maintenu les idées de Creuzer par le fait que l'on sentait qu'il s'y trouvait un fonds de vérité. La réaction provoquée par C. O. Müller a été salutaire; mais comme toutes les réactions elle a été trop exclusive. Lorsque l'on se fut mis à comparer avec la langue, la civilisation et la religion des peuples aryens parents des Grecs, celles de la Grèce elle-même, ce fut comme une lumière nouvelle qui se répandit sur celles-ci, et les résultats obtenus furent brillants; mais on se laissa en partie éblouir, de sorte que l'on ne vit plus clairement combien, malgré tout, ont été étroites les relations entre la Grèce et l'Asie occidentale. Ces relations ne peuvent pour-

(1) On trouvera d'autres exemples dans la dissertation ajoutée par Sir H. Rawlinson à l'*Herodotus* de son frère G. Rawlinson. Quant à Fox Talbot, il faut consulter *Transactions of the Society of biblical archaeology*, II, 33. A la page 188, l'auteur fait venir Hadès de l'assyrien *Bit Edi* ou *Bit Hadi*. Malheureusement, il n'y a ni *Edi*, ni *Hadi*, dans le texte assyrien, mais NUGA (ce qui pourrait aussi se lire NUDEA) et ce mot est un idéogramme qui se prononçait certainement d'une autre manière (ARALI, *irsit la tarat*).

(2) Hartung a publié en 1836 sa *Religion der Römer*, ouvrage en deux volumes, excellent pour l'époque où il a paru et digne encore d'être consulté. Dans sa *Religion und Mythologie der Griechen*, 4 vol., 1861-1875, il accorde beaucoup trop à l'influence de l'Orient et, sans preuves concluantes, déclare étrangères bien des choses qui, au contraire, semblent grecques.

Digitized by Google

tant pas être niées. Aussi a-t-on dû se dire qu'en soi il était très probable que les Phéniciens, les Syriens et les habitants de l'Asie Mineure eussent exercé une grande influence sur les Hellènes, primitivement plus arriérés qu'eux, influence en dehors de laquelle la mythologie ne pouvait pas être restée et dont, en effet, l'on croyait découvrir des traces très apparentes. Cette thèse a été récemment défendue avec éloquence par un savant de Berlin, Ernest Curtius. C. O. Müller et Welcker sont, à son avis, beaucoup trop portés à considérer tous les dieux Grecs comme ayant été indigènes; il ne veut pas non plus que l'on traite dans un appendice, comme l'a fait Gerhard dans sa *Mythologie*, les points de contact entre la mythologie des Hellènes et celle des peuples voisins, au lieu de s'en servir pour l'exposition même de la première. « Sans doute, dit-il, on s'est efforcé dans l'antiquité de conserver pure de mélanges étrangers la religion que l'on avait héritée de ses pères; mais on ne pouvait pas empêcher les cultes pompeux des nations les plus civilisées de fasciner par une irrésistible puissance magique les peuples moins cultivés. Ce qui, au dire d'Hérodote (I, 131) est arrivé aux Perses, auxquels les Sémites avaient communiqué le culte de leur Ourania, doit être arrivé dans un bien plus grand degré encore aux Grecs de l'époque préhistorique. Entre le moment de l'entrée des Hellènes dans le concert des nations groupées autour de la mer Méditerranée et la période où l'épopée se forma, il a dû s'écouler un espace de temps d'une importance décisive pour la constitution de l'Olympe, c'est-à-dire de la doctrine religieuse dont les poètes épiques n'ont point été les créateurs, mais les interprètes et les rénovateurs. Or justement pendant cet espace de temps l'influence de l'Asie occidentale a dû être prédominante. » C'est pour cela, pense Curtius, que la religion grecque est devenue telle que nous la connaissons, qu'elle a acquis le caractère particulier qui la distingue de toutes les autres religions aryennes. On ne doit donc pas commencer par rechercher, au moyen de la comparaison avec ce qui est aryen, quel a été primordialement le

Digitized by Google

sentiment national des Grecs, mais il faut avant tout, en comparant les idées asiatiques (il s'agit de l'Asie occidentale) et les idées européennes touchant la divinité, établir comment s'est formée la nationalité hellénique. Telle est la méthode préconisée par Curtius. Il l'appelle historique pour la distinguer de la méthode comparée. En guise d'exemple à l'appui, il en fait l'application au culte de la grande déesse de la nature adorée dans l'Asie occidentale, qu'il retrouve partout où se rencontrent des traces de colonies ou d'établissements commerciaux originaires de Phénicie ou de l'Asie Mineure, et qu'il croit que les Grecs ont personnifiée dans un grand nombre de déesses [1].

Je ne contesterai pas à l'histoire le droit d'être entendue dans cette question. Son témoignage doit être recueilli avant tout autre. Mais il ne faut pas oublier que nous avons ici, avant tout, affaire à une époque préhistorique, sur laquelle on ne sait rien que par les vestiges que l'époque historique en a conservés. On peut, jusqu'à un certain point, retrouver les localités où des Phéniciens se sont établis et donner des motifs qui rendent probables que ces endroits ont été des centres d'où la religion phénicienne a rayonné à l'entour et s'est amalgamée à la religion indigène, à la religion grecque, de même que, par exemple, des colons grecs ont, en Italie, communiqué aux Latins et aux Étrusques des divinités et des mythes helléniques. Mais j'avoue ne pas comprendre comment, sans avoir recours aux lumières de la philologie et de la théologie comparées — science de la religion — on peut prétendre arriver à des résultats plus précis que ces généralités, et en particulier distinguer avec quelque degré de certitude dans la théologie grecque les éléments exotiques des éléments indigènes. En outre, il faut, pour arriver au but, exercer une critique plus sévère que celle de E. Curtius. Les résultats qu'il croit avoir obtenus en suivant sa propre

(1) Voir E. Curtius, *Griechische Geschichte*, passim, et un article sur « la doctrine religieuse des Grecs du point de vue de l'histoire, » dans les *Preussische Jahrbücher*, juill. 1875.

Digitized by Google

méthode ne me paraissent point inébranlables. Il y a de la vérité dans l'assertion que les Grecs ont identifié une déesse de la nature adorée dans l'Asie occidentale avec plusieurs de leurs propres déesses; mais cette déesse sémitique n'a pas le caractère panthéiste que lui attribue Curtius ; le panthéisme n'est point sémitique. En outre, cette déesse s'était déjà diversifiée en plusieurs personnalités chez les peuples de l'Asie. Enfin le culte n'en a pas été purement et simplement imité par les Grecs.

La méthode historique ne pouvant donner que des résultats incomplets, j'essaierai d'indiquer celle qui est appelée à lui venir en aide, et, pour en donner un spécimen, j'en ferai l'application à deux divinités appartenant à l'antique religion des Hellènes. Il est presque superflu d'avertir qu'il ne s'agit pas ici de la méthode générale à suivre dans l'interprétation des mythes, quoique cette interprétation soit indispensable pour pouvoir rechercher la nationalité des mythes, et doive souvent précéder cette recherche. Mais nous nous occupons exclusivement ici de la manière dont il faut s'y prendre pour distinguer ce qui est indigène de ce qui est étranger dans la mythologie grecque, et par extension dans toutes les mythologies.

I

La première chose à savoir, c'est si les noms des dieux peuvent nous aider à nous rapprocher du but. Nous répondons : Oui, sans doute; toutefois, il y a moins à apprendre par ces noms qu'on ne le suppose d'ordinaire. Les noms propres, surtout les noms des divinités, qui sont des noms propres très antiques et à cause de cela remontent souvent à une période préhistorique du développement de la langue, sont très difficiles à expliquer étymologiquement; la certitude est loin d'être grande sur ce domaine, et l'on court continuellement le risque de prendre pour résultats scientifiques de simples jeux de l'esprit. Cependant, il ne faut pas perdre de vue,

Digitized by Google

qu'ici la signification des noms est une chose secondaire. Leur forme importe beaucoup plus. En d'autres termes, on n'a pas à demander en premier lieu quel est le sens renfermé dans le nom d'un dieu, mais si ce nom est grec ou étranger de caractère, sémitique, phrygien, ou perse. Il y a beaucoup de noms au sujet desquels cette question n'est pas douteuse. Personne ne niera, par exemple, que Zeus, Héra, Poseidôn, Hermès, Pan, Hestia et une multitude d'autres sont purement grecs, quoique souvent le grec classique ne suffise pas pour en donner la signification. D'un autre côté, quand la mythologie grecque nous présente des noms comme Adonis, Melikertès, Makar ou Bagaïos, ce n'est pas se laisser aller à des hypothèses extravagantes, que de considérer les trois premiers comme des formes hellénisées des noms sémitiques Adôn (Adonai), Melqart et Mo'qar ou Maqar[1], et, rapportant le quatrième à la racine *baj* ou *baz*, d'où *bagha*, *bhaga*, dieu[2], d'y voir un nom ou phrygien, ou arménien, en tout cas appartenant à l'Asie occidentale. Il est même permis d'aller plus loin, et lorsque, par exemple, on rencontre dans le mythe d'Aphrodité et d'Adonis, les noms de Kinyras et de Linos, rien ne force à douter de la haute vraisemblance d'une origine phénicienne de ces noms.

(1) Mo'qar, Ma'qar ou Maqar (**m'qr, mqr**) est une contraction de Melqa (**mlqr**), qui est une abréviation de Melqart (Melek-qart, roi de la ville) avec la signification générale de *Seigneur*. Gesenius, *Monumenta*, p. 410, Movers dans l'*Encyclopædie* d'Ersch et Gruber, III, 24, p. 438; *Phoeniz, Alterthûm.*, I, 501 (il s'exprime autrement dans sa *Religion der Phoeniz*, p. 420) et suiv., et Levy, *Phoeniz. Studien*, II, p. 90 et 96.

(2) Cette racine est en sanscrit *bhaj*, dans le zend, *baz*, dans le perse antique *baj*, d'où *bâj'i*, en persan *bâzh*, en arménien *bazh*. Justi, *Handbuch der Zendsprache, in voce*. Σαβάζιος, Σαβάδιος, autre nom de divinité de l'Asie Mineure, que l'on a pensé à faire dériver de la même racine, en y ajoutant la préposition *sa* (voy. Preller, *Griech. Mythologie*, 3, 1, 577, note 1 quoiqu'il ne se déclare pas en faveur de cette étymologie), répondrait sans doute fort bien au sanscrit *sabhâjya*, mais ne peut pourtant pas en venir, parce que l'*s* de la préposition aurait dû se changer en *h* aussi bien dans l'éranien que dans les dialectes grecs. Le mot est probablement phrygien et répond au grec σέβας, σέβειν, au sanscrit *sev*, honorer, témoigner de la soumission, consacrer. Telle a été la première opinion de G. Curtius, qui maintenant, à ce que je crois sans motifs suffisants, exprime des doutes (*Grundzüge der Gr. Etym.*, 5e éd., p. 481). Le même mot se cache sans doute aussi dans la formule *Nama Sabesio*, qui se trouve sur un monument mithriaque.

Digitized by Google

Il est vrai, comme C. O. Müller l'a déjà fait remarquer, que la similitude des noms n'est pas toujours une preuve de l'identité des dieux. Par exemple, le nom de l'ancien dieu norse Tyr est le même que celui de Dyaus, Zeus, Jupiter. Cependant, quelle vaste différence n'existe-t-il pas entre ces dieux du ciel et l'ancien dieu norse du glaive, personnifiant la guerre fratricide, quoiqu'ils aient probablement la même origine! Néanmoins, ce n'est pas seulement la similitude des noms qui conduit à attribuer une origine exotique aux dieux grecs Adonis et Zeus Bagaios; ce qui établit la chose, c'est la ressemblance du mythe grec et du mythe phénicien d'Adonis et le caractère non grec du culte tant de Bagaios que d'Adonis. Nous avons ici sous les pieds un terrain aussi solide que lorsqu'il s'agit de dieux importés à une époque subséquente, comme Anaïtis, Mithra, Serapis, Isis, Zeus Ammôn, dont l'histoire dit positivement que le culte a été imité par les Grecs; du reste, comme ces dieux n'ont jamais fait partie intégrante de la mythologie et de la religion grecques, nous n'aurons pas à nous en occuper ici. Enfin, on a le droit de soupçonner l'existence d'un mélange d'éléments étrangers dans les traditions grecques, lorsque dans les légendes des héros il se trouve des noms que la langue grecque ne suffit pas à expliquer, mais bien les dialectes des peuples voisins. Citons, par exemple, Ilos, Assarakos, Paris, Dareios (Hektôr), Kapys, Dymas, Askanios, Kasandra [1].

En revanche, il faut se garder de tirer des conclusions hâtives du fait que les noms des dieux ne semblent pas être de bon grec, lorsque rien dans les mythes ou dans le culte de ces mêmes dieux n'a un caractère étranger aux Hellènes, ou du moins aux Aryens. Ma pensée se porte ici sur Apollon. Jusqu'à présent, on n'est pas parvenu à trouver dans la langue grecque l'interprétation de ce nom et il ne semble pas que l'on doive y parvenir. Ἀπέλλων et ἀπολλύων constituent, l'un aussi bien que l'autre, des étymologies inadmissibles. Il faut

(1) Ces noms sont en partie sémitiques, en partie probablement phrygiens. Voy. la *Revue*, tome Ier, p. 182.

Digitized by Google

renoncer à faire dériver de λάθω, cacher, le nom de sa mère Létô, qui semble plutôt avoir des rapports avec un mot qui se trouve dans les inscriptions des Lélégiens de la Carie; ce mot est *lada*, dame (il signifie donc la même chose que *freya*). Quant au nom de sa sœur, Artémis, il a des rapports avec des noms éraniens connus, et est donc probablement phrygien ou lycien[1]. Si l'on tient compte en outre de ce que, déjà dans l'antiquité, la Lycie était considérée comme la patrie du culte d'Apollon, on a le droit, semble-t-il, de supposer que le nom de ce dieu de la lumière vient, lui aussi, d'un mot lycien, lequel nous est inconnu. Il est vrai qu'il y avait des Sémites en Lycie, les Solymi; mais leur Apollon à eux semble avoir été le héros lycien Sarpédon (**arpdn**, seigneur de la plaine), qui n'est autre que la doublure héroïque de l'Apollon lycien, son pendant sémitique. Donc, si ce dieu, tel que nous le connaissons, n'a pas de tout temps appartenu aux Grecs, ce n'est cependant pas aux Sémites qu'ils l'ont emprunté, et l'on n'a pas le droit, comme cela ne se fait que trop encore[2], d'imaginer pour son nom toutes sortes d'étymologies sémitiques impossibles. Son caractère et son mythe sont peut-être, à quelques minimes exceptions près, si purement aryens, que s'il était vrai qu'il s'y fût joint, soit en Lycie, soit en Crète, quelques traits sémitiques, ceux-ci ne peuvent en tout cas être qu'en très petit nombre; et son culte est si purement grec, que s'il a été peut-être emprunté à une peuplade aryenne de l'Asie Mineure, il faut qu'il ait été alors greffé sur le culte d'un ancien dieu grec, fort rapproché de lui[3].

Il est plus difficile de se prononcer quand il arrive qu'un nom puisse être, avec une vraisemblance égale, considéré comme phénicien ou comme grec. C'est, par exemple, le cas pour Kadmos. On comprend que Movers, avec sa prédilection pour les origines phéniciennes, se soit empressé de

(1) Voy. la *Revue*, tome Ier, p. 179.
(2) Hartung, *Rel. und Myth. der Griechen*, IV, p. 62, note 106.
(3) Voy. Roscher, *Apollon und Mars. Stud. zur vergl. Mythologie*, I.

Digitized by Google

s'emparer de ce héros pour établir sa théorie du mythe. Tout le servait à souhait. Premièrement, la tradition elle-même qui, depuis Hérodote, faisait généralement chez les Grecs, de Kadmos, frère de Kilix et de Phœnix, fils du roi de Phénicie Agénor, le représentant de la civilisation phénicienne dans son ensemble, qui le nommait l'inventeur de l'écriture alphabétique et de l'art de préparer les métaux, qui le faisait venir d'Orient à Thèbes, s'y établir et y fonder l'ancienne ville ou citadelle Kadmeia; ensuite, la circonstance que Kadmos ou Kadmilos se trouve au nombre des Kabires dans l'île de Samothrace, et que l'on considérait, non sans raison, le culte des Kabires comme étant d'origine phénicienne; enfin, le nom lui-même, qui a une apparence sémitique. Déjà avant lui, Buttmann l'avait fait dériver de *Qadm*, *Qedem* (**qdm**) en donnant à ce mot la signification de l'Orient; il allait plus loin encore et faisait d'Europa, le nom de la sœur que Kadmos cherche en vain, une corruption grecque d'*Ereb* (**érb**), le coucher, l'Occident. Movers fait contre cette dérivation la remarque fort juste que les Phéniciens appelaient sans doute les Arabes les fils de l'Orient, mais qu'ils ne se désignaient jamais eux-mêmes de cette manière, et que cependant, c'étaient eux et non pas les Grecs qui devaient avoir inventé le nom de Kadmos. Ce nom, d'après lui, était Qadmôn (**qdmvn**), ὁ παλαῖος, l'ancien, c'est-à-dire l'éternel, un dieu phénicien. Si Zeus lui donne Harmonia pour femme, Movers reconnaît aussitôt dans ce nom la traduction grecque de la Chousartis phénicienne dont parle Philon de Byblos, et qui serait Choshêret (**khshrth**) ce qui signifie Harmonia. Le Kadmilos de Samothrace devient alors Qadmi-el. Nous avons là trois divinités hypothétiques, comme l'ingéniosité des mythologues et des étymologues en peut créer à l'infini, mais dont l'existence n'est confirmée par aucun monument et par aucune tradition de l'antiquité, à moins que la Chousarthis de Philon-Sanchoniathon ne doive passer pour une tradition. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que le prudent O. Müller rejetât l'interprétation de Buttmann et

Digitized by Google

préférât voir dans le Kadmos de Thèbes et de Samothrace, l'Hermès des Pélasgiens Tyrrhéniens. Welcker et d'autres mythologues se sont rangés à son avis. En effet, en y regardant de plus près, on constata que le nom de Kadmos peut être, quoique archaïque, de pur grec, le même mot que Kosmos, et qu'il peut donc signifier ornement ou ordre, ici ordre de l'univers [1]. On chercha donc un moyen terme. Tout ce que les anciens ont raconté au sujet de l'origine phénicienne de Kadmos et de son œuvre de colonisation en Grèce, fut considéré comme provenant des premiers travaux historiques des Grecs, de la logographie ioniennne. Telle est l'opinion de Preller, qui pensait qu'un Kadmos phénicien avait été artificiellement réuni à un Kadmos grec [2], et de P. Decharme, qui suppose qu'une tradition parlant de l'établissement à Thèbes d'une colonie a été appliquée au héros grec Kadmos et que c'est le surnom de ce héros solaire, φοῖβος, le soleil empourpré, qui

(1) D'après Hesychius, κάδμος signifiait en Crète une lance, un bouclier ou un plumet sur le casque, donc les pièces belles à voir de l'armement. Voy. G. Curtius, *Grundzüge* 5e éd., p. 138. L'ancien Kadmos de Thèbes aurait-il peut-être été un dieu de la guerre, dont la lance était le symbole ou le fétiche, une sorte de Quirinus (Cures)? Si c'était le cas, le nom de l'ancienne Thèbes, Kadmeia, et les καδμεῖοι et καδμείωνες de la Béotie, de Milet, de Priène et d'autres endroits se rapporteraient à Kadmos de la même manière qu'à Quirinus l'ancienne ville sabine de Cures et les Quirites. Le dragon d'Arès que tue Kadmos, les σπαρτοὶ tout armés qui naissent des dents du dragon semées par lui, rentreraient fort bien dans cette explication. Je n'avance ceci que comme une simple conjecture, car je ne puis pas me livrer ici à l'examen approfondi et étendu de la légende de Kadmos qui est nécessaire pour en trouver l'interprétation certaine. Cependant, il ne faut pas faire, de son mariage avec Harmonia, celui du Cosmos personnifié, de l'organisateur du monde, avec l'ordre universel. C'est la spéculation sacerdotale qui sans doute a donné après coup cette signification au mythe. Primitivement, Harmonia n'était pas une abstraction philosophique, mais probablement une sorte d'Aphrodité. Les opinions mentionnées dans le texte se trouvent dans Buttmann, *Mythologus*, II, 174; C. O. Müller, *Prolegomena*, p. 146 et suiv.; Movers, *Phoenizier*, I, 507 et suiv., 513 et suiv.; Comp. II, 2, p. 35 et suiv.; Welcker, *Griech. Götterlehre*, I, 330.

(2) Preller, *Gr. Mythol.*, 3e éd., II, 22 et suiv. L'éditeur de la troisième édition, E. Plew, ne veut même plus entendre parler d'un Kadmos phénicien. Il n'était point nécessaire, dit-il, qu'il existât deux noms ressemblants, l'un grec, l'autre phénicien, pour que, lorsque l'on commença de réfléchir à l'histoire des races et de leur civilisation, on eût l'idée de faire jusqu'à un certain point venir de l'Orient les débuts de la civilisation grecque, et, avec cette civilisation, les représentants des premiers Etats grecs. Sans doute, la spéculation pouvait avoir de semblables idées, surtout si elles n'étaient aucunement fondées. Mais Plew oublie que la question est de savoir pourquoi c'est justement Kadmos que l'on a ainsi fait venir de l'Orient.

Digitized by Google

aurait occasionné cette méprise[1]. Ernest Curtius cependant, sans se prononcer au sujet de l'étymologie du nom, maintient l'origine sémitique de la civilisation et de la religion de Thèbes et considère toujours Kadmos comme le représentant des deux[2]. Et il faut dire que, si les données historiques sur lesquelles il se fonde se trouvent solides, il est pleinement dans son droit, car les étymologies que l'on a essayées sont trop contradictoires pour prouver grand'chose.

Mais ce qui n'est pas permis du tout, c'est, pour peu que l'on croie découvrir quelque chose d'exotique dans le mythe ou dans le culte d'un dieu ou d'un héros, d'imaginer immédiatement pour cette seule raison quelque étymologie sémitique de leurs noms, lorsque néanmoins ceux-ci, quelque incertaine du reste que soit leur signification, ont un caractère tout à fait grec. Les noms de Dionysos et de Héraklès, pour ne citer qu'un dieu et un héros, sont aussi grecs que Diomédès, Diopais, Dioklès, Zénoklès, Theaklès, Athénoklès, Dionysoklès, Iphiklès, Chariklès, et tant d'autres noms composés d'une manière analogue, quoique νυσος[3], et ἡρα[4], ne se rencontrent pas dans d'autres composés.

(1) P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, p. 132.

(2) Voir le travail de E. Curtius cité plus haut, et en outre sa *Griechische Geschichte*, 4e éd., I, p. 78 et suiv. J. Brandis voit dans les sept portes de Thèbes une nouvelle preuve de l'influence phénicienne subie par cette ville il prétend qu'elles avaient les noms des sept divinités planétaires. Plew di avec raison que ces preuves sont aisées à réfuter. Du reste, le nombre de sept a été très anciennement un nombre sacré chez les Aryens. Voir l'article de Brandis dans *Hermes*, II (1867), p. 259 et suiv.

(3) Νυσος renferme la notion d'humidité. Νυσήϊος est à Athènes synonyme de λιμναῖος. De la même famille est νύμφη. Διο peut avoir ici la signification d'un génitif.

(4) Différentes explications du nom d'Héraklès sont données même par ceux qui le croient grec. D'ordinaire on le rend par la périphrase « glorieux par Héra » (*Heraberühmt*, G. Curtius) : ὅτι δι' Ἥραν ἔσχε κλεός, disaient déjà les anciens, à peu près dans le même sens. On oppose à cette interprétation, qu'il semble un peu forcé d'appeler auteur de sa gloire Héra, qui est son ennemie, sa persécutrice acharnée, ou bien de le considérer lui-même comme faisant la gloire d'Héra. Preller essaye de réfuter cette objection (*Gr. Myth.*, 2e éd., I, 128 ; II, 158) en y opposant la remarque subtile qu'Héraklès est bien réellement le serviteur d'Héra, puisque celle-ci procure son apothéose après sa passion. Il m'est impossible d'admettre ce raisonnement, mais surtout je ne saurais voir un mythe antique dans l'apothéose d'Héraklès. Du reste, ainsi que je le montrerai plus loin, la haine d'Héra est bien un trait fort ancien du mythe, mais il n'en a pourtant pas fait primitive-

Digitized by Google

Les étymologies Daian-nisi, Yahvé-nissi, Harokel, le marchand, Arkhal, le fort vainc, ou toutes autres que l'on a pu inventer[1] sont fort propres à offenser le bon sens, mais certainement pas à prouver quoi que ce soit.

Je conclus de ce qui précède que les noms peuvent constituer une ressource auxiliaire, mais que, leur signification étant incertaine, leur dérivation plus incertaine encore, ils ne sauraient à eux seuls, sans que nous consultions d'autres données, nous mettre en état de connaître ce qui, dans la doctrine religieuse des Grecs, a été emprunté aux étrangers. Ils le peuvent d'autant moins que le cas peut se présenter où ces noms soient grecs, du moins aient l'apparence grecque, et où cependant les êtres divins qu'ils désignent soient d'origine étrangère, ainsi que leurs mythes. Il se peut que, dans les temps préhistoriques, en Grèce, se soient passés des faits analogues à ce qui a eu lieu en Italie, à une époque historique et donc contrôlable; ici, nous savons que non seulement des dieux étrangers se sont amalgamés avec des dieux indigènes, mais que l'on a aussi purement et simplement importé des dieux du dehors avec leurs mythes, tout en leur donnant des noms en bon latin; c'est le cas de Mercure.

ment partie; par conséquent elle ne peut pas constituer une objection contre la signification du nom du héros.

Mais pourquoi faut-il absolument que les deux premières syllabes de ce nom désignent la déesse Héra? Il est fort naturel que les anciens se le soient figuré, parce qu'ils ne connaissaient pas d'autre Héra. Le dieu (héros) a pu avoir son nom avant que la déesse existât. C'est ce qu'a senti Hartung (*Rel. und Myth. der Griechen*, II, 192 et suiv., note 335) et les deux premières syllabes l'ont fait penser à ἥρως; mais il rapproche arbitrairement ce mot de *herus* et de *Herr*. Deux dérivations sont possibles. *Héra* dans le nom de notre héros peut être le sanscrit *svar*, le soleil, le ciel lumineux, et le zend *hvare*, le soleil, et l'on obtient pour le nom entier le sens excellent « le glorieux du soleil » ou « du ciel lumineux »; ou bien, comme mon ami le Dr Kern me l'a fait remarquer, *Héra* peut être le sanscrit *sâra*, force, vigueur. Si l'on songe maintenant qu'Iphiklès, — dont le nom signifie sans aucun doute « le glorieux par la force, » « par la vigueur » — n'est qu'une doublure d'Héraklès, le même dieu sous un autre nom, dont la mythologie harmonistique a fait son frère jumeau, il me semble que le choix est facile entre les deux étymologies possibles. Iphiklès et Héraklès sont synonymes. Tous deux tirent leur nom du caractère primitif et principal du dieu, c'est-à-dire de sa vigueur, de sa force merveilleuse, et l'on voit que tous deux sont aryens d'origine.

(1) Voy. Creuzer, *Symbolik*, II, p. 213, note 270. Movers, *Phoenizier*, I, 432, 433.

Digitized by Google

Pourquoi quelque chose d'analogue n'aurait-il pas eu lieu ne Grèce. Aphrodité, la déesse née de l'écume, a un nom dont l'apparence n'est point sémitique, mais grecque. Pourtant, il est historiquement certain que la déesse grecque de l'amour et de la beauté n'est pas devenue celle que nous connaissons sans subir profondément l'influence des idées sémitiques. Sans doute, comme nous le verrons un peu plus loin, il faut que la déesse phénicienne se soit fondue en une seule personnalité avec une ancienne déesse indigène; mais il est extrêmement probable que le nom de cette dernière était différent d'Aphrodité, et que sa naissance de l'écume de la mer était autrement racontée: cette partie du mythe serait exotique. On peut encore remarquer chez les Grecs, à une époque relativement récente, la tendance à donner aux noms des dieux étrangers que l'on importait une forme grecque. Ainsi, l'on a fait Héliogabalos du dieu syrien Elagabal (**'Ilah gbl**, dieu créateur), ce qui permettait de rappeler au moins par une partie de son nom que ce dieu était un dieu solaire. Cette tendance a dû se manifester bien plus fortement à une époque antérieure, lorsque l'ignorance était plus grande et la langue moins fixée.

Il faut donc, pour faire dans la mythologie grecque la part des éléments indigènes et celle des éléments étrangers, avoir recours à une pierre de touche offrant, avec le secours de la critique historique, plus de sécurité que les noms et leur étymologie.

II

Cette pierre de touche se trouvera dans la comparaison des mythes mêmes entre eux. Naturellement on ne commencera pas par comparer. Il faut premièrement réunir, ordonner, trier tous les mythes appartenant au cycle d'un dieu ou d'un héros donné. On s'efforcera de résoudre dans leurs éléments divers, parfois hétérogènes, les mythes composés,

Digitized by Google

et de les ramener ainsi à leurs formes les plus simples; quant aux mythes synonymes, si je puis m'exprimer ainsi, c'est-à-dire à ceux qui ne sont que des variantes d'un même mythe, qui le reproduisent sous des noms divers et avec des nuances dans la pensée, on tâchera de les ramener à l'idée fondamentale qu'ils ont en commun. Ce qu'il faut avant tout savoir, c'est ce que les Grecs, ou tout autre peuple, ont cru au sujet de leurs dieux à l'époque historique, et dans ce but l'on doit déterminer avec exactitude quel est le caractère distinctif de chaque cycle mythique et quel en est le personnage central. La saine méthode à suivre est la méthode critique, dont C. O. Müller a si bien établi les bases qu'il n'y a plus qu'à la perfectionner et à la compléter dans quelques détails. Ce n'est que lorsque ce premier travail sera fait que l'on pourra aller plus loin. Afin de savoir d'où est née la croyance des temps historiques, où plongent les racines des idées régnant alors, il faudra chercher dans la doctrine religieuse des autres peuples anciens les parallèles des mythes et des dieux critiquement étudiés. Mais cette comparaison, tout en révélant l'origine des mythes et les phénomènes de la nature d'où la personnalité des dieux s'est détachée, servira en outre à faire voir ce qui est aryen et ce qui ne l'est pas dans ces mythes et parmi ces dieux. Ce que l'on retrouvera chez les peuples de la famille aryenne sans qu'il soit prouvé, ou qu'il soit probable, qu'eux-mêmes l'aient emprunté à d'autres races, doit, en Grèce aussi, faire partie de l'héritage commun provenant du berceau de la famille ; c'est donc hellénique, c'est ce que, pour la Grèce, nous avons appelé indigène. Si, à côté des traits principaux, il reste dans le mythe ou dans le caractère du personnage central quelque chose qui, sans peut-être se trouver incompatible avec les éléments aryens, n'a cependant pas de parallèles chez les peuples de la même famille, il faut examiner si ces traits non classés encore appartiennent d'une manière caractéristique aux divinités et aux idées religieuses des peuples orientaux avec lesquels les Grecs ont eu de fréquents rapports his-

Digitized by Google

toriques, c'est-à-dire qu'il faut consulter la mythologie des habitants de l'Asie-Mineure et des Sémites. Il y a beaucoup de choses, sur ce dernier terrain surtout, qui doivent encore être éclaircies ; cependant on connaît déjà avec une assez grande exactitude dans ses traits généraux la différence entre la mythologie des Aryens et celle des Sémites, entre celle de la Grèce et celle de l'Asie-Mineure, et l'on parviendra à la mieux préciser encore en faisant usage d'une méthode critique sévère, et en classant les matériaux avec un soin croissant. En résumé, la critique externe des renseignements historiques et des légendes qui existent au sujet de la migration des mythes est insuffisante pour résoudre le problème qui nous occupe ; il lui faut le concours indispensable d'une comparaison attentive des mythes.

Deux exemples rendront ma pensée plus facile à saisir. Dans le monde des dieux prenons Aphrodité. On a très généralement l'opinion que les Grecs l'ont empruntée aux Sémites, et qu'elle n'est guère qu'une Astarté quelque peu modifiée par l'esprit grec, et embellie par le sens esthétique des Hellènes. Certainement personne ne niera que les mythes et le culte de cette déesse ne soient en grande partie phéniciens et syriens. On a calculé[1] que l'Aphrodité, telle que nous la connaissons, a été importée trois fois en Grèce dans des circonstances diverses. La première fois son culte a été apporté de Chypre, où se trouvaient depuis des temps fort reculés de nombreuses colonies phéniciennes, à l'île de Cythère, près de la côte méridionale du Péloponnèse ; il s'y est quelque peu hellénisé, et s'est répandu de là dans toute l'Hellade. Plus tard, l'Astarté d'Ascalon, acclimatée à Chypre, fut apportée directement de cette île aux Hellènes, sous le nom d'Aphrodité. Enfin, beaucoup plus tard, la déesse syrienne vint directement et sans modifications du continent même asiatique Un temple lui fut alors consacré, entre autres endroits, au

(1) A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, III, p. 204 et 225. Dans ce troisième volume de son excellent ouvrage, M. Maury présente des considérations fort importantes pour la solution du problème qui nous occupe.

Digitized by Google

Pirée. De ces trois Aphrodités, les deux dernières n'ont pas à nous occuper ici, en tous cas pas au moins la dernière, dont les Grecs eux-mêmes connaissaient parfaitement la provenance étrangère. Celle de Cythère passait pour une déesse hellénique authentique ; c'est l'Aphrodité qui se trouve déjà dans les poèmes d'Homère. Les Grecs se sont-ils trompés à son sujet ? Oui, dans ce sens, qu'étant venue de Chypre, elle n'avait pas pu conserver complètement intact son caractère hellénique. Non, en ce qu'elle n'a pu être entièrement empruntée aux Sémites. La preuve de cette dernière assertion se trouve dans les mythologies aryennes. Dans aucune de celles qui nous sont complètement connues, ne manque une déesse de la beauté, de l'amour et de la fécondité. Les Indiens en ont plusieurs. Les Perses avaient la leur. Elle n'a pas trouvé place dans le système zoroastrien pur ; mais elle vivait toujours dans la vénération populaire, et sous les Achéménides, elle est devenue une des principales Yazatas, sous le nom de Ardvî çûrâ Anâhita ou Anâhata, en se confondant avec une déesse de l'Asie occidentale, probablement de Babylone. Les Slaves avaient leur Lada, les Germains leur Freya ou Frouwa, les Italiotes leur Vénus. Est-il donc possible de supposer que la mythologie des Hellènes n'ait point possédé de divinité semblable, tandis que c'est justement chez eux que l'on s'attendrait avant tout à la trouver, soit à cause de leur caractère bien connu, soit parce que leur branche est restée plus longtemps que toute autre réunie à celle des Italiotes ? On peut d'autant moins le supposer que ces autres Vénus aryennes concordent très fort avec Aphrodité par leur apparence et par leurs mythes.

Nous nous en tiendrons surtout à Vénus. Mais Freya aussi présente de très importants points de comparaison. On voit tout de suite qu'elle est une déesse tout à fait de même nature qu'Aphrodité par le fait que, comme celle-ci, elle est née de l'onde[1], et qu'elle ne lui cède en rien pour le caractère sensuel et voluptueux. Mais il y a plus. Son collier *Brisingamen*

(1) Soit que son surnom *Mardöll* signifie « née de la mer » (Lüning) ou

Digitized by Google

rappelle la célèbre ceinture d'Aphrodité. S'il lui arrive parfois d'aller à la guerre et si alors elle a le droit d'emmener dans sa demeure *Volkvang*, pour en faire ses serviteurs, la moitié des héros tombés dans le combat, les Grecs aussi connaissaient une Aphrodité guerrière. De même que celle-ci pleure son amant mort, Adonis, Freya pleure avec des larmes d'or rouge son époux Odhr[1], qui est parti; et, quoique Adonis soit sans aucun doute une divinité sémitique, et que Odhr, l'esprit, soit purement germain, quoique en outre ces deux êtres soient totalement différents de signification, il n'en reste pas moins que l'un des traits mystiques distinctifs de la déesse aryenne de l'amour semble avoir été qu'elle pleure un objet perdu de son affection. Mais, malgré tout ce qui invite ici à faire des comparaisons, il ne faut pas oublier que la plus grande circonspection y est fort nécessaire. Ce n'est pas tant parce que nous ne nous fions pas à la source d'où les mythes norses nous sont connus. L'Edda, même la plus ancienne, est fort récente et renferme certainement plusieurs pensées chrétiennes, quoique je ne puisse voir qu'une fort téméraire hypothèse dans l'assertion que toute la mythologie de l'Edda ne serait qu'un ramassis formé de mythes gréco-romains et de légendes bibliques judéo-chrétiennes[2]. Ce qui fait surtout qu'il faut user de prudence, c'est que le mythe de Freya n'est qu'incomplètement connu, ce qui le rend fort obscur. Celui de Vénus nous promet des lumières plus abondantes.

« courant marin » (Simrock), elle se trouve en tout cas dans quelque relation avec la mer. Du reste, cela ressort aussi de ce qu'elle a pour père *Nördh*, un dieu marin, et de ce qu'elle est un des *Vanes*, lesquels personnifient les eaux célestes en tant que belles.

(1) Je ne saurais dire s'il faut l'identifier avec son protégé Ottar, qu'elle conduit auprès de la *Vala Hyndla*, pour consulter celle-ci sur le compte de ses ancêtres, mais Hyndla le prend pour l'amant de Freya.

(2) Cette hypothèse est du professeur Bugge, de Christiania. Je ne la connais encore que par un article de M. Sweet dans *The Academy* du 29 novembre 1879, p. 396. Le savant norvégien a promis de publier sous peu la démonstration de ses thèses ; il faudra voir. Je n'ai pas encore vu non plus la dissertation du Dr V. Bang, d'après lequel le *Völuspá*, le premier morceau de l'Edda Saemundar est une imitation, parfois une traduction littérale, des prophéties pseudo-sibyllines. Je ne puis pas dire que je me promette énormément de cette dissertation. (Depuis que ceci a été écrit, j'ai lu la brochure de M. Bang ; ses arguments me paraissent bien faibles.)

Digitized by Google

Adressons-nous donc aux Italiotes, que la philologie et l'archéologie démontrent avoir longtemps vécu réunis aux Grecs, et voyons ce qu'ils enseignaient sur le compte de leur Vénus. Un temps est venu où ils l'ont réunie avec l'Aphrodité grecque et ont fait des deux une seule personne. Mais la Vénus latine primitive peut encore se distinguer avec assez de facilité de ce qu'elle est devenue plus tard. Son nom, qui se rapproche de celui des Vanes norses[1], indique qu'elle est la déesse du charme et de l'amour, de la beauté, de la floraison et du printemps. La Vénus marina pourra être une imitation de la πελάγια, de la πόντια grecque, mais cela n'empêche pas que la Vénus latine, de même que les Vanes, est déesse des eaux purifiantes (du ciel) et, à cause de cela, de la fertilité des jardins. C'est ce que prouve son nom de *Cloacina*, qui primitivement n'avait rien de commun avec les cloaques, si ce n'est que, de même que ce nom des égouts, il est dérivé de *cloare*, *cluare*, purifier. Elle n'est point étrangère non plus aux vendanges, et c'est pour cela qu'on la place en compagnie de Jupiter, qui, en qualité de dieu de la pluie, donc de dieu de la vivifiante humidité céleste, remplissait anciennement chez les Latins les fonctions de dieu du vin. De même, dans les chants orphiques, sous la spéculation plus récente desquels se cachèrent une multitude d'anciens traits mythiques, Aphrodité est appelée compagne de Dionysos, et à Lampsaque elle devient, par Dionysos, mère de Priapos, le lubrique, fertilisant dieu des jardins. Vénus possède comme déesse de la passion les anciennes épithètes de Murcia, celle qui adoucit, et de Libitina. Mais elle était avant tout la déesse fédérale des Latins, celle qui maintenait le peuple entier dans l'union de l'affection, de la même manière que l'Aphrodité πάνδημος, dont on interpréta plus tard le nom d'une tout autre manière[2].

(1) Il vient d'une racine qui signifie « désirer, » « aimer. » Comp. *venustus*, *venustas*, avec le sanscrit *vana*, gracieux, *vanas*, charme.

(2) Hartung nie à tort (*Relig. der Roemer*, II, 252 et suiv.) qu'elle régnât sur l'élément humide et fût déesse des jardins, de même qu'Aphrodité ἐν κήποις. On peut déjà le voir dans Naevius et dans Plaute. Au sujet de Ἀφροδίτη

Digitized by Google

Naturellement il ne s'agit pas de prétendre que tous ces traits étaient absents de l'image de la déesse sémitique avec laquelle Aphrodité s'est amalgamée. Seule l'idée de faire d'elle la déesse de la concorde nationale pourrait être purement aryenne, ou du moins gréco-italienne, quoiqu'il en apparaisse quelques traces, au moins en Égypte, où chaque ville avait son Hathor, et ici et là dans le monde sémitique. Du reste, la déesse syrienne, aussi bien que la déesse romaine et que celle des anciens Grecs, était déesse de la volupté, de l'amour et de la fécondité, la puissance productive qui se manifestait surtout dans les jardins. Elle n'aurait pas pu être une déesse maritime, si elle n'avait pas auparavant été déesse des eaux célestes. Mais aussi va-t-il sans dire que l'on n'aurait jamais confondu ensemble Astarté et Aphrodité s'il n'y avait point eu de ressemblance entre elles. Tout ce que je veux démontrer, c'est que rien ne porte à voir des emprunts faits aux Sémites dans les attributs que l'ancienne Vénus des Latins et Aphrodité ont en commun, mais qu'il faut les considérer comme un héritage de l'époque gréco-italiote.

Je ne soutiens pas non plus que, lorsque l'on a écarté ce qui rentre dans la catégorie indiquée, tout ce qui reste au mythe et au caractère d'Aphrodité soit nécessairement sémitique ; car il n'est point probable que l'ancienne Vénus italienne reproduise au complet tout ce qui appartenait à la déesse gréco-italienne. On ne peut déterminer ce qui est sémitique dans ce résidu, qu'en comparant celui-ci attentivement avec le culte et les mythes de la déesse syro-phénicienne. Il saute aux yeux qu'il existe maint élément sémitique dans le culte d'Aphrodité. Les rites obscènes que l'on

Βάκχοιο πάρεδρος et mère de Priape, voy. Preller, *Gr. Myth.*, 3e éd., I, 575 et 609. Le surnom de Murcia a la même signification que celui du dieu bienfaisant du feu des Latins, *Mulciber*, et de la même manière Aphrodité a des rapports étroits avec Hephaestos. Πάνδημος a exprimé primitivement le caractère relativement pur de la déesse ; οὐράνια était la sensuelle et voluptueuse **mlkth-hshmym**. Plus tard, une erreur des philosophes, entre autres de Platon, renversa les choses, et l'on prit Ourania pour la déesse pure du ciel, Pandêmos pour la *vulgivaga*.

Digitized by Google

y observait, l'institution de hiérodules des deux sexes (**qdyshym** et **qdyshvth**) et tout ce qui était en rapport avec ces usages, tout cela a certainement été apporté de l'Asie-Mineure dans l'Hellade par des Sémites, en passant par Chypre. A Corinthe, les femmes grecques qui se respectaient ne prenaient pas de part à ce culte, et dans l'Attique, tous les gens sérieux voyaient avec déplaisir celui que l'on avait installé sur le cap Kolias [1].

Il est moins facile que pour le culte de déterminer pour l'image que l'on se faisait de la déesse et pour les mythes, ce qui est dû aux Phéniciens et aux Syriens. Outre ce qui regarde le mythe d'Adonis mentionné plus haut, la première question qui se pose est de savoir si l'Aphrodité guerrière appartient en propre aux Grecs, ou bien si elle est une imitation de l'Istar belliqueuse des Babyloniens, venue par la Phénicie à Chypre, puis à Cythère, où on lui rendait un culte où elle jouait souvent le rôle d'austère déesse de la guerre. Sans vouloir trancher prématurément la question, je me permettrai de rappeler la Freya belliqueuse, d'un côté, et de l'autre, de faire remarquer que, au moins à ma connaissance, on ne peut pas établir avec certitude dans l'Asie-Mineure l'existence d'une Astarté armée. Il en est autrement d'Aphrodité considérée comme déesse des îles et des ports, comme déesse maritime (πόντια, πελάγια, θαλάσσια, εὔπλοια). On la représente d'ordinaire environnée de toutes les figures bizarres qui personnifient les démons de la mer et il y a lieu de soupçonner que c'est là une transformation grecque de la Mylitta ou Omoroka (Umuruq) babylonienne, qui a d'ordinaire une suite composée de toutes sortes de monstres, et qui est, mythologiquement, le ciel nocturne avec la lune, maîtresse des étoiles, des constellations et des nuages, cosmogoniquement, l'Océan primitif d'où l'univers est sorti, rempli avant la création de toutes sortes de monstres. Dans tous les cas, les Grecs eux-mêmes donnaient à cette Aphrodité la signification plus élevée du pouvoir que

(1) Schoemann, *Griech. Alterthümer*, II, 464. Comp. Aristophane, *Nuées*, v. 52.

Digitized by Google

la déesse de l'amour exerce même sur les indomptables puissances de l'abîme. Le mythe de la naissance d'Aphrodité de l'écume de la mer a aussi tout l'air d'avoir été primitivement, sans idées philosophiques, un mythe grossier touchant la nature et appartenant à l'Asie occidentale. Il est vrai qu'il se trouve dans le Râmâyana un mythe analogue, déjà signalé par A. Maury[1] : c'est la naissance de Sûra, fille de Varuna, de l'écume produite par les Kaçyapas en barattant l'Océan céleste ; — ce mythe se présente encore sous une autre forme. Il est vrai aussi que Freya naît de la mer. Mais dans le mythe grec ordinaire, la naissance de la déesse est en rapport avec l'usurpation du trône d'Ouranos par son fils Kronos, et n'est évidemment pas autre chose que la naissance de la déesse lunaire de l'écume sanglante des nuages qui apparaît lorsque, le soir, le soleil tombe dans l'Océan et que le Dieu du ciel diurne est détrôné par celui du ciel nocturne[2]. Il y a ici très probablement des éléments exotiques, qui concernent surtout Kronos et le rôle qu'il joue. Mais ici encore les Grecs ont fait appel à leur sentiment poétique pour embellir le vieux mythe, et ils ont créé la gracieuse figure d'Anadyomène, sous les pieds de laquelle, dès qu'elle aborde, l'herbe et les fleurs germent et une vie nouvelle apparaît. Enfin, l'animal sacré d'Aphrodité, la colombe, semble emprunté à la déesse sémitique. Le char de Freya est traîné par des chats. La colombe appartient à la déesse d'Ascalon, métropole religieuse de Chypre et à la Sémiramis asiatique; elle est le symbole de la fécondité. Il est douteux qu'elle se retrouve à Dodone, consacrée à Dioné, que tantôt l'on identifie avec Aphrodité, tantôt l'on considère comme la mère de celle-ci. Mais c'est là un détail qui ne prend quelque importance que parce qu'il n'est pas étranger au caractère général de la déesse[3].

(1) *Hist. des religions de la Grèce*, I, 156 et suiv.

(2) Ouranos détrôné par Kronos est le jour remplacé par la nuit. Le phallos coupé d'Ouranos est le soleil, dans lequel réside la puissance génératrice du ciel. Les nuages empourprés du soir ressemblent à une écume sanglante, au milieu de laquelle la déesse de la lune s'élève.

(3) S'appuyant des colombes de Dodone, E. Curtius déclare même Dioné une déesse phénicienne importée à Dodone. Mais il paraît que ces colombes

Digitized by Google

Tout ceci ne saurait être plus complètement développé en ce lieu, ni appuyé de preuves. Mon but a été simplement d'indiquer la direction que doivent prendre les recherches et les points principaux dont elles auront à s'occuper. Mais il ressort suffisamment de ce qui a été dit qu'Aphrodité est trop semblable à Freya et à Vénus pour pouvoir être une déesse uniquement sémitique, adoptée simplement par les Grecs. Même, les éléments spécifiquement sémitiques qui se trouvent dans sa mythologie ont peu d'importance en comparaison de ceux qui sont antiques et indigènes. Les différences concernent surtout la forme et le culte. Il est vrai que l'idée fondamentale de la déesse de l'amour et de la beauté est la même chez les Aryens et chez les Sémites, et j'ose ajouter chez les Égyptiens, et qu'il y a à peine un trait qui appartienne exclusivement à l'une des familles religieuses. Cela conduit à l'hypothèse — qui, me semble-t-il, rend le mieux compte de tous les phénomènes — que toutes ces déesses, Hathor, Istar, Ashtarôt-Ashéra, Aphrodité, Vénus, Freya et les autres déesses aryennes de la beauté et de l'amour, sont nées d'une très antique divinité féminine, adorée en commun par les Aryens, les Sémites et les Chamites lorsqu'ils ne s'étaient pas encore séparés ; l'idée de cette déesse se serait développée d'une manière indépendante dans chaque famille, même dans chaque peuple; mais elle aurait conservé partout les traits primordiaux qui la caractérisaient, la beauté et l'amour, la sensualité et la volupté. La différence qui existe entre cette conception et celle d'E.Curtius saute aux yeux. Il faut surtout se garder de chercher ici des traces de panthéisme ou d'abstraction pure. Il y a bien une certaine philosophie, extrême-

doivent l'existence à une erreur d'Hérodote et d'Aristote. Voy. Schoemann *Gr. Alterth.*, II, 291 et suiv. Il n'a certainement pas existé à Dodone à l'époque historique des colombes servant aux oracles. On se contentait d'y interpréter le vol des oiseaux, surtout des corneilles (Κορακομάντεις), Maury, *Hist.*, etc., I, 196. L'erreur aurait consisté en ce que l'on aurait confondu les πελειαί, les vieilles prophétesses, avec des πελείαι, πελειάδες, des colombes (?). Comp. la dissertation de H. F. Perthes, *Die Peleiaden zu Dodona*, Moers 1869. Roscher, *Studien*, II, *Juno und Hera*, p. 24 et suiv. considère Διώνη-Διαίνη, employé pour désigner Aphrodité, comme un nom métronymique. Strabon, VII, p. 325 dit en tout autant de termes que les prêtresses appartenaient à Dioné.

Digitized by Google

ment rudimentaire, qui se cache sous les traits de cette déesse; c'est la pensée que les eaux (célestes) sont l'origine de tout ce qui vit. Toutefois cette pensée a immédiatement pris une forme concrète; elle s'est personnifiée dans un être qui s'incarne dans une multitude d'objets ou de phénomènes naturels.

Mon second exemple sera pris dans le monde des héros, et je choisis exprès le plus grand de tous, Héraklès, parce que l'école de Creuzer l'a considéré comme un dieu tout à fait exotique, purement et simplement adopté par les Grecs, et que cette assertion se répète souvent encore. Les mythologues de l'école classique moderne rejettent unanimement cette manière de voir, mais ils négligent généralement de la vérifier.

Ce sera ici de nouveau la comparaison avec les mythologies apparentées qui fournira la preuve cherchée. Malheureusement la mythologie qui, de toutes, est la plus proche parente de celle des Grecs, la mythologie italienne, ne peut pas nous rendre de grands services. Avec M. Bréal, je suis convaincu que les Latins ont eu un dieu à eux, semblable à Héraklès, et que le célèbre mythe de la lutte d'Hercule et de Cacus est un débris de son cycle original. Mais ils ont si promptement confondu ce dieu avec Héraklès, quand celui-ci leur a été apporté, puis, à cause de la similitude des noms, le nouvel Héraklès avec un de leurs dieux, nommé Hercules, mais d'une signification toute différente, qu'il devient extrêmement difficile de trier ce qui fait partie de l'héritage de leurs propres ancêtres et ce qu'ils ont emprunté dans le cours des siècles. On ne peut donc tirer de preuves solides du mythe d'Hercule[1].

(1) Bréal, *Le mythe d'Hercule et Cacus*, travail qui se trouve dans les *Mélanges de mythol. et de linguistique*, Paris, 1878. L'antiquité de ce mythe est aussi admise par Schwegler, *Röm. Gesch.*, I, 364 et suiv., 371 et suiv., et par Preller, *Röm. Myth.*, 647 et suiv. Comp. Hartung, *Relig. der Römer*, II, 25. Preuner, *Hestia-Vesta*, 391, se prononce dans le sens inverse; mais les motifs qu'il allègue ne sont pas concluants. Il reconnaît cependant que le nom d'Hercules, quoiqu'il le prenne avec d'autres savants pour une corruption d'Heraklès (comp. cependant la forme samnite *Hereklus*) ne peut pas être allégué contre l'antiquité du mythe, parce qu'il peut avoir remplacé le

Digitized by Google

Mais les autres peuples aryens nous fournissent sans peine des parallèles pour Héraklès. Il s'en trouve plusieurs chez les Indous; je ne citerai dans le nombre qu'Indra et *Krichna*. Les Eraniens ont Thraetaona, le Trita ou Traitana védique; les Germains ont Donar-Thôr. Ce sont tous des dieux du tonnerre bienfaisants, lesquels parfois s'incorporent dans le soleil, de même qu'Héraklès; l'œuvre principale de tous consiste à combattre, à tuer, du moins à empêcher de nuire, le grand dragon céleste, V*ri*tra, Azhidahâka, Jörmungandr le serpent de Midhgardh, qui sont les parallèles de l'Hydre de Lerne, d'Achelôos et d'autres représentants des nuages combattus par Héraklès et par d'autres héros grecs[1]. Soit Héraklès, soit Thôr combattent encore d'autres monstres et des géants. Je signalerai deux parallèles qui n'ont pas encore été remarqués. Le géant Antaeos, fils du dieu des eaux (célestes) Poseidôn et de la terre, — personnification ou auteur des brouillards humides, qu'Héraklès ne peut tuer qu'à la condition de le soulever dans ses bras vigoureux pour le séparer de la terre sa mère qui renouvelle ses forces chaque fois qu'il la touche, — Antaeos rappelle Hrungnir, l'amasseur, et son compagnon Möckurkalfi, le veau-brouillard, que Thôr ne peut pas tuer tant qu'il se tient sur la terre et auquel pour cela Thiâlfi, le serviteur de Thôr, donne le perfide conseil de mettre son bouclier sous ses pieds. Quoique le mythe d'Antaeos se soit localisé en Libye, il est tout à fait grec. Je n'oserais pas affirmer que les explications que les mythologues donnent ordinairement des deux mythes soient conformes à la manière dont les Grecs et les Normands ont fini par les comprendre eux-mêmes; mais certainement elles n'en atteignent pas la signification primitive[2].

nom que le personnage principal y portait primitivement. Si le nom de Hercules est un ancien nom latin, il n'a naturellement rien de commun avec celui d'Heraklès, dont, en cas de dépendance, l'*h* se serait changée en *s*.

(1) L'Hydre proprement dite paraît s'être changée en nain dans la mythologie norse; ce nain prend la forme d'une loutre (*otur* = ὕδρα), et ce n'est pas Thôr, mais Loki par qui il est tué; Sigurdharkv., Fafnisb., 6, II Skaldskaparm. dans l'Edda Snorri Sturl. ed. de Jonsson, 41.

(2) J'ai quelque idée qu'il y a une filiation entre le nom d'Antaeos et ἄντα =

Digitized by Google

On trouve aussi dans les mythes de Thôr des vestiges de la lutte d'Héraklès contre les Amazones. Pour entreprendre cette aventure, le héros grec s'embarque, et il se trouve ainsi que ses compagnons dans un très grand danger au moment où les Amazones vieunent toutes ensemble attaquer subitement son vaisseau; naturellement il les vainc. De même Thôr raconte qu'il a soumis les fiancées des Berserker, et lorsque Harbard (Odhin) lui fait l'observation qu'il n'est pas glorieux de tuer des femmes, il réplique que c'étaient à peinedes femmes, mais plutôt des louves, qu'elles avaient été sur le point de détruire son vaisseau et qu'elles avaient repoussé Thiâlfi. Héraklès et Thôr combattent donc tous deux des femmes (célestes) belliqueuses, les eaux débordantes [1].

Le héros grec et ses parallèles aryens ne se ressemblent pas seulement par les ennemis qu'ils ont à combattre. Leur qualité distinctive est aussi à tous la même; c'est la force, la vigueur, le courage héroïque. Personne ne saurait égaler la virile force dont est doué Indra (*indram kas vîriâ paras*, *RV.*, I, 80, 15); il est celui qui possède une force centuple (*çatakratu*). Thraetaona a pour épithète *takhma*, le fort, et il appartient à la maison, à la famille des forts ou des héros (*puthrô vîçô çûraydo*, Ysht. 5, 61; 19, 36). L'habitation de Thôr est appelée « l'habitation de la force », *Thrûdhheimr*, sa fille se nomme *Thrûdh*, lui-même est *thrûdhugr Ass*, l'Ase fort (Hamarsh. 17), *thrûdhvaldr godha*, le plus fort des dieux (Harbardsl. 9), son marteau se nomme *thrûdhhamar* (Oegisdr. 57) et ses fils, l'un *Magni*, le fort, l'autre *Modhi*, le courageux. De même, le principal attribut d'Héraklès est l'incomparable bravoure unie à la suprême force; c'est ce qu'expriment tous les récits de ses travaux, toutes ses images, et les noms d'un grand nombre de ceux qui lui sont parents. Les noms d'Alkaeos, un de ses ancêtres, d'Alkméné, sa mère, d'Iphiklès, son double et frère jumeau, même probablement

ἄνεμοι. Si c'est le cas, il est, ou bien le dieu du vent qui amasse les brouillards, ou bien le brouillard lui-même, considéré comme l'haleine visible d'un dieu, de même que Hrungnir est celui qui amoncelle le brouillard.

(1) Harbardsliôdh, 37 et suiv.

Digitized by Google

son nom à lui aussi, renferment tous l'idée de force et de vigueur. Ensuite, la plupart de ces dieux aryens[1] ont une arme miraculeuse à eux, qui symbolise les effets écrasants de la foudre. Indra a son *vajra* à mille pointes, Thôr son marteau merveilleux *Miölnir*, qui revient de lui-même à sa main, Vish*n*u et Héraklès ont leurs massues. En outre, Indra et Héraklès sont tous deux des archers inimitables; dans le cas de Thôr, cette qualité a passé à son beau-fils Ullr, de même qu'Indra est accompagné des Maruts, dont les armes principales sont des flèches et des javelots[2].

Les trois principaux de ces dieux, surtout Thôr et Héraklès, ont encore plusieurs traits en commun. Comme ce sont des dieux qui délivrent l'humidité céleste fructifiante et les vivifiants rayons du soleil des entraves au moyen desquelles des puissances ennemies s'efforcent de les retenir, il est tout à fait conforme à leur nature que tous étendent leur protection à la vie sédentaire des hommes et encouragent l'agriculture. De même aussi que le fidèle Iolaos est constamment l'auxiliaire de son oncle, Thôr a son serviteur Thiâlfi, et Indra est suivi de nombreuses troupes de Maruts qui combattent à ses côtés. J'ai l'idée — mais c'est un point à examiner encore, surtout en ce qui concerne Thiâlfi — que tous ces serviteurs personnifient également l'éclair. Tous les trois dieux sont des buveurs insatiables, ce dont témoignent de nombreux récits; le Germain et le Grec sont des mangeurs non moins insatiables. Aux noces qui se célèbrent chez Thrym, Thôr, s'étant déguisé pour passer pour Freya, se trahit presque en dévorant un bœuf tout entier, huit saumons et tous les hors-d'œuvre; il est vrai qu'il ne vient à bout de cette monstrueuse victuaille qu'en l'arrosant de trois seaux d'hydromel (Hamarsh. 24). Quant à la luxure d'Héraklès, qui sait aussi peu se modérer dans les joies de l'amour que dans le manger et le boire, on en trouve quelques vestiges chez Indra et des

(1) On ne sait rien des armes de Thraetaona.

(2) Muir, *Sanskrit Texts*, I, 87 et 151. L'on trouvera dans Mannhardt, *Germanische Mythen*, 1-242, une comparaison étendue et généralement exacte du mythe de Thôr avec celui d'Indra.

Digitized by Google

symptômes très évidents surtout chez Krishna, dans lequel les Grecs ont pensé reconnaître leur Héraklès; mais l'Edda n'attribue rien ou presque rien de semblable à Thôr: cependant celui-ci consacre le mariage, qui ne peut pas être contracté sans lui[1]. Il ne faut pas oublier non plus que plusieurs attributs de Thôr se sont perdus — par exemple son caractère belliqueux, et probablement aussi sa luxure — parce qu'ils étaient déjà développés dans la personne d'Odhin. Enfin les accès de démence auxquels Héraklès est sujet ont leur analogue, toutes différences réservées, dans la « fureur d'Ase » (Asamôdhr) de Thôr, si redoutée des géants et des puissances ennemies.

Maintenant, pour retrouver, aussi pur de mélange que possible, l'Héraklès aryen primitif, l'Héraklès vraiment grec, il nous faut le chercher dans les contrées qui sont restées le plus fermées à l'influence de l'étranger, par exemple l'Étolie, la Thessalie, la Messénie, l'Arcadie. Je n'ai pas pu découvrir de détails sémitiques dans les récits touchant notre héros qui appartiennent à ces cantons. C'est là que se trouve le théâtre de l'action dans le mythe qui raconte son duel avec le grand dévastateur Achelôos, localisé dans le torrent impétueux de la contrée, mais qui, sous ses différentes formes de taureau, d'homme à la tête de taureau du muffle de laquelle s'épanchent les torrents, de serpent aux replis nombreux, est évidemment le pouvoir hostile personnifié dans le nuage, qui retient la pluie bienfaisante, et ainsi la corne d'abondance, la corne d'Amaltheia. En outre, il prétend à la possession de Dêianeira, la fille du roi Oeneus. Mais Héraklès le vainc, lui brise la corne et le force à rendre la corne d'Amaltheia, après quoi, en récompense de sa bravoure, il obtient lui-même Dêianeira pour femme. Alors commence une vie d'abondance et de festins et Dêianeira devient mère de Hyllos. A plusieurs reprises son époux est obligé de la protéger contre des Centaures amoureux d'elle,

(1) Voyez, pour plus de détails, Mannhardt, 129 et suiv.

Digitized by Google

Eurytion et Nessos, et elle reçoit de ce dernier une goutte de son sang empoisonné par la flèche d'Héraklès, que le Centaure lui dit devoir agir comme un philtre d'amour si son époux lui devient infidèle, et qu'elle serre dans un vase de métal.

Ce mythe est transparent. Oeneus, le dieu du vin, alternant tantôt avec Dionysos, tantôt avec Zeus lui-même, est le dieu du ciel, possesseur et dispensateur de l'humidité et de la lumière vivifiantes du ciel. Dêianeira, la brûleuse d'hommes (non pas « hostile aux hommes ») est cette source céleste de lumière, probablement en même temps la personnification féminine d'une divinité solaire. Elle est délivrée par le dieu tonnerre des persécutions du démon de l'hiver qui voulait la faire disparaître, qui agite ses anneaux dans le ciel comme un serpent, et de la bouche duquel s'échappent sans doute des torrents, mais qui retient les bienfaisantes pluies d'été et veut se rendre maître lui-même de la source de toute lumière et de toute chaleur. Le dieu du tonnerre la défend contre les rapides coursiers célestes, les nuages, qui veulent l'enlever [1]. Je n'essaierai pas d'expliquer le philtre perfide. Mais la mort

(1) Les Centaures ne sont, ni des dieux de fleuves, comme le veut Roscher, et comme Plew, *Neue Jahrb. für Philologie*, 1873, p. 199, le nie avec raison, ni, selon l'explication de ce dernier, des démons phantastiques du mont Oeta. Si l'on est curieux d'explications absurdes de leur nom, on n'a qu'à consulter Welcker, *Kleine Schriften*, III, 47. Kuhn les a rapprochés des Gandharvas indous, *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung* I, 513 et suiv. Les lois phonétiques s'y opposent, ainsi que l'a montré, entre autres, Fick, *Die Spracheinheit der Indogermanen*. Quoique αυρο et *arva* soient identiques, κεντ et *gandh* ne le sont pas. Si donc les deux mots sont primitivement les mêmes, il faut qu'une étymologie populaire ait causé l'irrégularité de la dérivation. Ce qui est certain, c'est que, mythiquement, les chevaux célestes indous et grecs sont des représentations tout à fait parallèles. Ce sont les nuages pluvieux (on les nomme pour cela *garbha*, ce qui signifie en même temps « matrice » et « nuage chargé de pluie ») dans lesquels se cache la foudre ; ils désignent, en Grèce le vin de Dionysos, en Inde le soma d'Indra, et sont toujours à la poursuite des belles femmes célestes, qui personnifient et les eaux et les rayons lumineux du ciel, et dont Dêianeira est certainement une représentante spéciale. — Eurytiôn, non pas de ῥέω, couler, mais plutôt, comme Plew le propose, de εὔρυς, est peut-être pour Erytiôn, celui qui bande l'arc. — Nessos, non pas *nada* (ou plutôt *nadi*, féminin), torrent, comme le dit Preller, *Gr. Myth.*, 3e éd., II, 246, note 1, mais *nada*, le mugisseur, le hennisseur, qui se dit ordinairement du taureau, mais aussi des chevaux d'Indra : *RV.* X, 105, 4 *nadáyor vivratayoh çúra indrah*. Naturellement c'est le bruit du tonnerre qui est désigné par là.

Digitized by Google

du dieu du tonnerre causée par le sang empoisonné du Centaure, le manteau de celui-ci, le froid manteau de nuages finissant par tuer le dieu, après quoi la déesse de la lumière et de la chaleur meurt à son tour, tout cela, c'est la description mythique de la fin de l'été.

Entre ce tragique dénouement et le combat avec Nessos est intercalé un épisode, qui doit motiver la jalousie de Dêianeira, et qui, naturellement, a commencé par être un mythe indépendant; il était surtout localisé à Œchalie, dans la partie occidentale du Péloponnèse. C'est le combat pour la possession d'Iolé (Ϝιόλη), celle qui est couleur de violette, fille du célèbre archer Eurytos (ou Erytos?) dont l'arc passe ensuite à Odysseus, de même que celui d'Héraklès à Philoktétès. Eurytos est un dieu du tonnerre qui rivalise avec Héraklès; ses quatre fils, Iphitos (Ϝιφίτος), Klytios, Toxeus ou Toxos et Dêiôn (Διδαίϝων) représentent la force et le bruit du tonnerre, la rapidité et la lueur de l'éclair. Tout dans ce mythe aussi est purement aryen et grec.

Le mythe de l'apothéose d'Héraklès et de son mariage avec Hébé est également sans mélange d'éléments exotiques. Il va sans dire que ce mariage, une fois introduit dans le cycle composite des mythes du héros, est représenté comme étant la récompense de sa vertu et de sa persévérance. Primitivement c'était une pensée mythique fort simple, la même qui est exprimée par le mariage avec Dêianeira. Seulement l'épouse est ici une déesse, parce que le héros est lui-même encore un dieu, ce qui s'intervertit dans la biographie mythique, laquelle dit : « Il est enfin devenu dieu. » Hébé, dont le nom signifie jeunesse et floraison, est la représentation personnifiée du breuvage d'immortalité qu'elle présente aux dieux, c'est-à-dire de la source universelle de vie. On l'adorait à Phlios et à Sicyone, où elle portait les noms de Dia et de Ganymèda, comme un Bacchus féminin, une Libéra, une déesse de la vie et de la joie. Dêianeira, la fille d'Oeneus ou de Dionysos, est son double humain. Les enfants du couple céleste, que l'on a fini par envisager allégoriquement comme

Digitized by Google

représentant l'union de la force et de la beauté, sont Alexiarés et Anikêtos, qui rappellent tout de suite Magni et Môdhi.

Dans toute cette série de mythes, il ne se trouve rien qui force à admettre une influence sémitique. Le seul point qui pourrait suggérer quelque doute, c'est lorsque Héraklés se brûle lui-même sur le mont Oeta, car cette légende justement était très répandue dans l'Asie occidentale[1].

Il semble que l'idée du mythe grec antique, a pu être la disparition du dieu du tonnerre estival, ἐξ ἀνθρώπων ἠφανίσθη, le romain *non comparuit*. Mais l'épisode tout entier peut se supprimer sans laisser de lacune dans l'enchaînement du récit mythique.

Il en est autrement des cycles de Thèbes et de l'Argolide. Les éléments purement grecs n'y font pas défaut; ils sont même plus abondants que les autres. Le cycle Thébain s'occupe surtout de la naissance[2] et de la jeunesse du héros et ne se prolonge que jusqu'au terrible épisode du meurtre de ses propres enfants qu'il perpètre dans un accès de démence, sur quoi il va consulter l'oracle de Delphes, sur les moyens d'expier le sang dont il est souillé, et est condamné à se mettre au service du roi de Mycènes, Eurystheus, et d'accomplir à son ordre les plus pénibles travaux. Le cycle argolien, raconte là-dessus tous ces travaux, d'ordinaire ramenés au nombre de douze, sur quoi suivent la mort et la glorification,

(1) Comp. Preller, *Gr. Myth.*, 3e éd., II, 166 et suiv. Il rappelle l'existence de monnaies de Tarse, représentant Héraclès sur un bûcher et, au-dessus, un aigle qui s'envole. La fête du dieu qui meurt pour renaître, se célébrait tous les ans à Tarse ainsi qu'à Hiérapolis et à Philadelphie en Lydie, et même à Tyr, s'il faut en croire les *Recognitiones clementinae*.

(2) Le mythe de la naissance a dû être possédé dès les temps les plus reculés par les deux localités. Si Mycènes a Elektryôn, Thèbes a la porte electrienne et Elektra, la sœur de Kadmos; à Amphitryon, le Perside de l'Argolide, répond Amphiôn, le fondateur de ville thébaine. Ces deux noms ont probablement la même signification. D'ordinaire on fait dériver Amphitryôn de ἀμφί avec le sens simplement emphatique, et de τρύω, lasser, ce qui donne peu de sens. Je considère ἀμφιτρυών comme un composé de même espèce qu'ἠλεκτρυών. Ce dernier vient de ἠλέκτωρ, le rayonnant de même ἀμφιτρυών viendrait de ἀμφίτωρ (ἴτωρ formé de ἰ, comme ἴστωρ de ἰδ), le même que ἀμφίων; je considère ces deux noms comme désignant le dieu du ciel et du soleil.

Digitized by Google

dont nous avons déjà parlé. Quoique souvent encore on le prétende, il n'est point vrai que l'Héraklès thébain soit identique au Melqart phénicien. Un grand nombre de traits du mythe thébain a des parallèles multiples dans les récits héroïques et les mythes de divers peuples aryens; par exemple Héraklès au berceau tuant les serpents, son éducation confiée aux meilleurs maîtres, son séjour parmi les bergers, ses amours avec les cinquante filles de Thespios, son appétit formidable, sa lutte contre Kyknos, le cygne, la blanche nuée d'orage. C'est surtout avec la légende de K*r*ish*n*a que les points de contact sont fréquents; mais notre héros thébain n'est point non plus sans ressemblance avec Thôr le glouton et l'impétueux. Les récits argoliens sont même en grande partie aryens et vraisemblablement grecs. Les travaux qui y sont énumérés les uns après les autres sont une collection, rangée dans un certain ordre, de variantes d'un même mythe, ou, si l'on veut, des descriptions mythiques d'un même phénomène naturel. Il pourrait s'élever des doutes au sujet du combat avec le lion, parce que, tandis que l'Hercule sémitique est un tueur de lions, les anciens Aryens ne connaissaient pas cet animal. Mais quand on voit que les Indous aussi ont admis le lion dans leur mythologie, et que l'homme-lion (n*r*isinha) est un des avâtars de Vish*n*u et constitue un parallèle d'Héraklès avec la peau de lion, on n'a plus de motifs de supposer que les Hellènes à leur tour n'aient pas pu, sans le secours des Sémites, mettre la plus forte des bêtes féroces, dès qu'ils la connurent, en présence du plus fort de leurs dieux et de leurs héros. Il est impossible d'exposer tout cela ici en détail.

Où se trouvent les éléments sémitiques dans ce qui vient de nous passer sous les yeux? Les mythologues de l'école classique n'ont-ils pas raison de refuser d'en admettre l'existence, et les résultats obtenus par la mythologie comparée ne viennent-ils pas confirmer leur opinion de la manière la plus éclatante? Nous ne parlons pas, cela va sans dire, des nombreux Héraklès étrangers que les Grecs eux-mêmes n'ont

Digitized by Google

jamais confondus avec le leur, de l'Héraklès lydien — assyrien, disent quelques-uns, probablement à tort — des Héraklès phénicien, égyptien, indou. Les Grecs avaient l'habitude d'identifier les dieux des autres peuples avec les leurs, ce qui leur a fait commettre plus d'une erreur, quoique fréquemment aussi ils aient été guidés par un instinct assez juste. Cette habitude devait les porter à retrouver leur Héraklès dans maint dieu du tonnerre et dans maint héros solaire engagé dans des combats. Mais on reconnaît facilement ces étrangers lorsqu'il leur est arrivé de pénétrer dans la doctrine religieuse des Grecs et d'exercer quelque influence sur le culte du héros grec. C'est le cas, par exemple, pour les expéditions commerciales du Melqart phénicien vers l'Occident, qui se sont aisément placées dans le mythe du voyage d'Héraklès à la cour de Géryon. C'est encore le cas pour certains rites du culte qui lui était rendu, par exemple encore, à Kos et en Laconie[1]. Ce qu'il importe toutefois de savoir, c'est s'il se trouve des éléments sémitiques dans les mythes antiques, admis comme appartenant en propre aux Hellènes.

Presque tout ce qui peut être rangé dans la catégorie sémitique concerne, ou bien des épisodes secondaires, comme le meurtre de Linos, qui appartient au cycle d'Adonis, celui des propres enfants d'Héraklès, qui semble du moins se rapporter à des rites sémitiques ; ou bien la forme seulement des récits, ce qui est le cas pour le nombre de douze attribué aux travaux accomplis au service d'Eurystheus. Ici l'on se sent fortement tenté de voir une imitation de l'épopée babylonienne, dans laquelle les douze travaux ou aventures du héros solaire répondent aux douze signes du zodiaque ou aux douze mois de l'année. Il ne faut pas, avec Preller, essayer d'expliquer ce nombre de douze des travaux d'Héraklès comme résultant d'un besoin d'ordre dans la formation du mythe. Ce nombre ne peut pas être grec d'origine. Les douze tra-

(1) Preller, *loco citato* note 3, dérive le nom des Ἡλακάτεια célébrés à Lacédémone de ἠλακάτη, la quenouille, et voit là avec raison une allusion à Héraklès filant aux pieds d'Omphale.

Digitized by Google

vaux ne sont dans aucune dépendance directe des douze dieux ; la seule chose commune est que dans les deux cas le nombre de douze est le produit d'un même sol, non grec. Ce qu'il s'agit de savoir, c'est seulement si ce nombre avait déjà pénétré dans le mythe primitif, de sorte que l'on y eût déjà fait pour les condenser en une douzaine exacte un choix parmi les innombrables légendes qui existaient, ou bien si le nombre a été postérieurement introduit dans le mythe. Ceci est l'avis de plusieurs savants[1], mais ce n'est pas encore prouvé. En effet, si ce n'est que vers la 33e olympiade que l'on trouve la mention des douze travaux du héros, cela n'empêche pas qu'ils n'aient pu faire partie d'une doctrine sacerdotale plus ancienne, conservée à Mycènes ou à Tirynthe.

La haine de Héra est plus importante. Elle joue en effet un grand rôle, aussi bien dans la légende thébaine, dans laquelle cette déesse envoie les deux serpents pour tuer Héraklès, que dans la légende argolienne, dans laquelle Héra fait exprès naître Eurystheus avant terme et ne cesse de persécuter et de tourmenter le héros. Les Grecs expliquent cette haine par la jalousie de l'épouse offensée, qui se venge de l'infidélité de son époux sur le fruit des amours illégitimes de celui-ci. Mais tout cela est de date récente, en tout cas pas antérieure à la réunion des deux mythes parallèles d'Amphitryon-Alkméné-Iphiklès et de Zeus-Héra-Héraklès. Amphitryon et Alkméné sont, sous d'autres noms, Zeus et Héra. Primitivement Héraklès avait Héra pour mère, puisque dans certains récits Héra l'allaite et que plus tard elle lui donne pour femme dans l'Olympe sa fille bien-aimée Hébé. Lorsque les deux mythes se fondirent en un seul, Iphiklès resta fils d'Amphitryon et d'Alkméné, mais son *alter ego* Héraklès devint son demi-frère jumeau, ayant pour père Zeus, lequel cependant, pour l'engendrer, avait pris la figure du père terrestre. C'est alors seulement qu'exista le motif que les Grecs

(1) Welcker, *Griech. Götterl.*, II,755. *Kleine Schriften*, I, 83-85, Hartung, *Rel. der Griechen*, IV,195. Preller, *Griech. Myth.*, 3e éd., II, 187; cet auteur dit : « Ce nombre de douze a été très arbitrairement admis dans des formes postérieures du récit. » Buttmann, *Mythologus*, I, 258, est d'une autre opinion.

Digitized by Google

ont assigné à la haine de Héra. Ce motif ne peut pas être le vrai. La haine de la déesse semble un emprunt fait aux Sémites. Dans l'épopée babylonienne, dont les grands traits sont suffisamment connus, quoique maint détail ait sans doute encore à être expliqué, la puissante déesse céleste Istar persécute avec acharnement, envoyant même des monstres pour le détruire, le héros de l'épopée, dont le nom est écrit au moyen d'idéogrammes que l'on lit ordinairement Gis-dhubar ou Dhubar, mais qui peut bien avoir été Nimrod (Namrutu). Dans les brûlantes plaines de Babylonie le dieu du feu-soleil, dont les ardeurs calcinent le sol, est toujours en lutte avec la déesse-mère de la fécondité. Un mythe semblable ne pouvait pas prendre naissance en Grèce.

Mais cela même ne constituerait qu'un détail secondaire, s'il n'y avait pas un autre trait que l'on ne peut pas séparer de celui qui vient de nous occuper, et qui exerce son influence sur le mythe d'Héraklès dans son ensemble, en y imprimant un cachet tout particulier. Cette haine de Héra, pour laquelle je ne trouve pas de parallèles suffisants dans la mythologie aryenne, mais bien dans celle des Sémites, a pour conséquence que le courageux et noble héros de sang divin, après avoir été persécuté dès sa naissance, est enfin obligé d'obéir avec l'obéissance illimitée d'un esclave à l'indigne Eurystheus, qui est son roi par le droit de primogéniture, mais qui n'a pour parents que de simples mortels. Cette conception est en réalité avant tout celle de la légende argolienne; mais elle n'est pas étrangère non plus à celle de Thèbes. Dans la première, elle est motivée par la haine de Héra, qui fait prêter serment à Zeus que le premier né de la famille des Persides sera roi, le puîné esclave, puis hâte la naissance d'Eurystheus et retarde celle d'Héraklès. Il n'y a pas trace ici de la pensée de l'expiation d'une faute, et Iphiklès, dont le récit ne dit point de mal, est aussi bien qu'Héraklès assujetti comme esclave au lâche roi de Mycènes. Dans le mythe thébain, l'esclavage est une expiation imposée par l'oracle de Delphes au rude héros pour le meurtre de ses enfants. Cette pensée

Digitized by Google

doit être postérieure à celle qui a présidé à la formation du mythe argolien, et l'on y reconnaît l'influence de Delphes et de la Crète. Quoi qu'il en soit, cet esclavage du héros est entièrement absent de ceux des autres récits qui sont purement grecs. Héraklès est ce que les noms de ses fils, et ses propres surnoms indiquent, celui qui aide, qui sauve, qui protège contre le mal, qui subjugue les monstres et les démons; il est l'auxiliaire bienfaisant; mais tout cela, il l'est librement, lors même que son désintéressement n'est pas parfait, puisque ses hauts faits ont souvent pour motif le désir de conquérir la main de quelque beauté.

La servitude d'Héraklès est-elle une conception grecque, aryenne? Je ne le crois pas. On a signalé comme parallèle Perseus, Bellérophôn, Siegfried et même Apollon chez Admétos. Mais ces cas ne sont pas tous les mêmes. Pour ne rien dire d'Apollon, dont la servitude a un caractère différent et dont, en outre, les mythes ne sont pas sans mélange d'éléments sémitiques, remarquons que Perseus ne se trouve pas avec Polydektès dans les mêmes relations qu'Héraklès avec Eurystheus. C'est même de son propre bon vouloir que Perseus promet au roi la tête de Médusa en guise de présent de noces. Le Siegfried de l'épopée allemande des Nibelungen se fait bien passer, afin d'obtenir la main de Chriemhild, pour le serviteur de Gunther, et Brunhild le prend pour tel; mais tout ce qu'il fait, il le fait parce qu'il le veut et par amitié; il est aussi indépendant et puissant dans sa royauté que son beau-frère. Il n'est pas même question de servitude dans la légende de Sigurdh renfermée dans la plus ancienne Edda, et ce n'est pas un effet du caractère fragmentaire des chants consacrés à Sigurdh qui s'y trouvent, c'est la conséquence logique du point de vue qui domine dans ces chants. Parmi les parallèles indiqués tout à l'heure, il n'y a que Bellérophôn qui soit véritablement amené au roi de Lycie et qui accomplisse ses hauts faits pour obéir aux ordres qui lui sont donnés. Mais son mythe appartient avec ceux de Perseus et d'Héraklès au cycle argien, avec celui de Perseus au cycle

Digitized by Google

lycien, et il a subi par conséquent les mêmes influences que celui d'Héraklès. Si les conceptions sémitiques ont pénétré dans ce dernier, il faut s'attendre à retrouver des traces de cette influence dans les mythes de héros analogues appartenant aux mêmes contrées.

Il se trouve maintenant que l'idée de la servitude sert à caractériser d'une manière tout à fait positive le dieu et héros solaire combattant des Sémites. Le nom de Sandan, l'Hercule de l'Asie-Mineure ou de la Lydie, s'explique le plus naturellement avec la signification de « serviteur[1], » et il est vraiment un serviteur. Le nom du dieu solaire lui-même que tous les Sémites possèdent en commun, Samas, Shêmesh, ne signifie pas autre chose[2]. Cette divinité était donc aux yeux des Sémites le serviteur du dieu ou de la déesse céleste suprême, de même que Ninib est toujours appelé le guerrier de Bel et que Marduk et Ramanu *(Im, Ni)* sont aussi des divinités assujetties à un pouvoir plus élevé. L'idée aussi d'un dieu souffrant, puis mourant pour renaître, idée rapprochée de celle d'un dieu abaissé et asservi, cette idée est sémitique. Il me semble donc qu'elle est venue du dehors s'introduire dans le mythe d'Héraklès et s'appliquer à ce héros. Elle constitue un élément exotique du mythe grec. Mais ce n'est pas peu dire, car c'est justement cette idée qui a permis au mythe d'Héraklès de prendre chez les Grecs un si grand développement, essentiellement moral. Au début Héraklès a été

(1) Sandan ou Sandes est le dieu de la guerre et de la chasse, le tueur de lions, probablement apporté de Cilicie et de Cappadoce en Lydie. Ahrens, *Orient und Occident*, II, 1 et suiv. a essayé de démontrer que son nom est aryen; mais au jugement des spécialistes, il n'a pas réussi. La déesse à laquelle il obéit est fille de Jardanas, dieu-fleuve tout à fait sémitique. Elle se nomme Omphale, ce qu'il ne faut pas interpréter avec Movers (*Religion der Phœnizier* p. 493) comme étant **'mhpl**, *grosse Magd*, mais comme étant **'m-plh**, *mater ingens;* c'est la Magna Mater que les Romains ont emprunté à l'Asie Mineure. Sandan aussi doit donc être sémitique; son nom est Çamdan (**çmdn** de **çmd**, servir) et ce dieu se retrouve en effet sous le nom de Çimdan dans l'Himyar de l'Arabie méridionale. On s'est aussi adressé à l'assyrien pour expliquer son nom, que l'on a cru retrouver dans un surnom de Ninib et de Nirgal ; mais ce surnom ne peut pas se lire autrement que *Dandannu*, le très puissant.

(2) **Shmsh**, *ministravit*, d'où le nom du dieu solaire. Gesenius, *Thesaurus*, in voce. Gesenius cependant n'explique pas exactement la filiation de ce nom.

Digitized by Google

pour eux avant tout l'idéal de la force physique. Ses hauts faits étaient le fruit de son caractère et il les accomplissait sans contrainte, de sa libre volonté. Secourable aux hommes, détournant d'eux les maux (ἀλεξικακός), il était considéré comme un être bienfaisant; mais pour le reste, son caractère ne présente rien de fort élevé. Il est violent, cruel, colère, licencieux, ainsi que cela se voit nettement surtout dans les récit thébains et aussi dans ceux de l'Étolie et de l'Oechalie. Mais il grandit du moment où se joignit à ses travaux bienfaisants l'idée d'une servitude, d'une souffrance, encourue, soit parce qu'il est l'innocent objet de la haine d'une déesse hostile, soit parce qu'il doit expier un grave méfait, — motifs, à ce que je crois, empruntés aux Sémites, de même que l'idée principale. Bientôt on alla plus loin encore. On se mit à envisager son abaissement, non plus comme une fatalité rigoureuse, ou comme un châtiment mérité, mais comme une passion subie librement par le héros par amour pour les hommes. Le rude et impétueux fils de la force se transforma en idéal de la vertu, prêché comme un modèle par les philosophes; il devint le sauveur qui renonce à lui-même, pris pour modèle par d'autres philosophes. Mais cette noble transformation n'a pu s'opérer que parce que l'ancien mythe physique anthropomorphisé des Aryens s'est vivifié en s'unissant à une profonde pensée sémitique.

Cela n'empêche pas que par son origine et ses traits principaux ce mythe ne soit aryen. Héraklès est un dieu-héros aryen, grec. A l'exception de la grande pensée morale qui l'a transformé, il ne s'est introduit d'exotique dans son mythe rien qui ait une importance plus que secondaire. Plus on mettra de soin à comparer ses légendes avec ce qui existe d'analogue chez les Aryens et chez les Sémites, plus on verra combien c'est à tort que l'on persiste à le considérer comme un dieu oriental simplement naturalisé par les Grecs. Il faut mettre fin à ces appréciations superficielles que les orientalistes et les historiens copient les uns sur les autres. Mais on n'y parviendra que si, d'un côté, l'on ne nie pas dogmatiquement l'existence de

Digitized by Google

tout élément exotique dans la doctrine religieuse des Grecs, et que si, de l'autre côté, l'on met en usage une méthode comparative prudente et exacte, jointe à l'emploi d'une critique historique sévère.

Leyde, juillet 1880.

C. P. TIELE.

Digitized by Google

HISTOIRE DU CULTE CHEZ LES HÉBREUX

D'APRÈS J. WELLHAUSEN[1]

TROISIÈME ET DERNIÈRE PARTIE

LES

PRÊTRES ET LES LÉVITES

I

Le problème dont nous allons traiter se présente quelque part à nous dans un exemple significatif qui sera notre meilleure entrée en matière. La loi Mosaïque, c'est-à-dire le Code sacerdotal, établit, comme on sait, une différence entre les douze tribus mondaines et Lévi, puis, à l'intérieur de cette tribu spirituelle, une nouvelle distinction entre les fils d'Aaron et les Lévites au sens propre. La première de ces différences est rendue visible dans la disposition du camp (Nombres, II) où la tribu de Lévi forme une enceinte protectrice autour du sanctuaire, le mettant ainsi à l'abri du contact des autres tribus; dans l'ensemble, la chose se conçoit, et elle n'est point mise en lumière d'une façon spéciale (Nomb., XVIII, 22). L'autre distinction est marquée avec bien plus de rigueur. Aaron seul et ses fils sont prêtres, seuls ils ont capacité pour sacrifier et pour encenser, les lévites ne sont que des hiérodules (III Esdras, I, 3) mis à la disposition des prêtres pour accomplir des services d'erdre inférieur. Sans doute, les uns et les autres appartiennent à la même tribu, mais ce n'est pas en tant qu'il faisait partie de Lévi qu'Aaron a été choisi, et son

(1) Voyez la *Revue*, Tome I, p. 57 et Tome II, p. 27.

Digitized by Google

sacerdoce n'est en aucune façon le sommet et le couronnement de la vocation générale de sa tribu. Il était prêtre en effet longtemps avant que les lévites ne fussent consacrés ; le culte est organisé de toutes pièces et fonctionne quelque temps sans la présence de ces derniers. Dans la totalité du troisième livre, qui ne mérite guère à cet égard son nom de Lévitique ils n'apparaissent pas. Au sens précis du mot, les lévites n'appartiennent pas au clergé; ils n'ont pas reçu un appel de Yahveh, mais ont été consacrés au sanctuaire par les enfants d'Israël, à la place des premiers nés, et non comme prêtres, mais comme redevance aux prêtres — en quelle qualité ils doivent passer par la cérémonie usitée qui consiste à tourner en différents sens devant l'autel pour représenter l'offrande qu'on jette dans les flammes de l'autel (Nombres, VIII). La parenté entre Aaron et Lévi, et ce fait que précisément cette tribu ait été mise à part et consacrée au sanctuaire pour racheter les premiers-nés, paraissent presque accidentels, mais ne s'expliquent nullement en ce sens qu'Aaron se serait élevé sur les épaules de Lévi. C'est au contraire Lévi qui a été subordonné à Aaron, dont le caractère sacerdotal est antérieur. Il ne faudrait point parler ici d'égalité; la charge et le sang les séparent plus qu'ils ne les réunissent.

Rapprochons de ces faits un passage capital d'Ézéchiel, emprunté à son tableau de l'exercice du culte dans le temple restauré (XLIV, 6-16) et qui date de l'an 573 de l'ère chrétienne. Après avoir reproché aux Israélites d'avoir laissé des incirconcis occuper des emplois à l'intérieur du temple, il assigne ces mêmes emplois inférieurs aux lévites, en punition de leur idolâtrie. « Les lévites, qui se sont éloignés de moi quand Israël m'abandonnait pour ses idoles, expieront leurs fautes en devenant les domestiques du sanctuaire, en gardant ses portes, en égorgeant les victimes, en se tenant devant le peuple pour le servir. Parce qu'ils l'ont servi devant ses idoles et qu'ils ont par là invité Israël au péché, je lève la main sur eux, dit le seigneur Yahveh, et je leur ferai porter la peine de leurs péchés... Mais les prêtres, les lévites fils de

Digitized by Google

Sadok, qui ont continué de servir mon sanctuaire au temps où les enfants d'Israël s'éloignaient de moi, ceux-là s'approcheront de moi, se tiendront devant moi, m'offriront la graisse et le sang... ils entreront dans mon sanctuaire et s'approcheront de ma table... »

Cette citation est doublement instructive. Elle nous apprend que, dans le temple de Salomon, les profanes pouvaient pénétrer, les étrangers même (Cf. Zacharie, XIV, 21), vraisemblablement des prisonniers de guerre employés à des services inférieurs que la loi réserve aux lévites et que ceux-ci accomplirent en effet après la restauration. Elle nous fait voir, en même temps, que le Code sacerdotal était inconnu d'Ezéchiel comme de ses contemporains. A la place des esclaves païens du temple, fonctionneront désormais les lévites. Auparavant ils étaient prêtres; ils sont aujourd'hui l'objet d'une dégradation proprement dite, ils sont punis, privés de leurs droits antérieurs, « ils expieront leur crime. » Ils ont perdu le sacerdoce pour en avoir abusé en présidant au culte des hauts-lieux, sévèrement condamné par le prophète. Ceux-là seuls échappent à la condamnation qui ont fonctionné au seul emplacement légal, les lévites fils de Sadok à Jérusalem : leurs égaux vont devenir leurs serviteurs.

Le législateur deutéronomique, en poursuivant la centralisation du culte, avait accordé aux lévites des provinces le droit de sacrifier dans le temple de Jérusalem au même titre que ceux de leurs collègues qui y étaient héréditairement fixés. Mais la chose n'était pas si facile à régler. Les fils de Sadok trouvèrent fort à propos que tous les sacrifices vinssent désormais affluer chez eux, mais il ne leur convint pas d'en partager le profit avec le clergé des hauts-lieux, et la prescription du Deutéronome resta sans effet (II Rois, XXIII, 9). Ezéchiel voit dans cette circonstance une juste punition, dont il n'est pas embarrassé de trouver le motif. En partant du Deutéronome, il est très aisé de comprendre sa pensée; en prenant le Code sacerdotal pour point de départ, la chose devient incompréhensible. Ce qu'il considère comme le droit originel

Digitized by Google

des lévites, l'exercice des fonctions sacerdotales, la loi mosaïque y voit une prétention impudente qui, dans les anciens temps a porté malheur à Coré et aux siens; là où Ezéchiel voit une déchéance, une dégradation, une expiation, le Code voit un rôle naturel, une destination qui a été de tout temps. La distinction entre prêtres et lévites, où le prophète voit une nouveauté et pour laquelle il trouve des arguments, a toujours existé d'après le Code, au moins à partir de Moïse. Et si Ezéchiel ne connaît pas le Code sacerdotal, dont les tendances s'accordent si bien avec les siennes propres, cela ne peut s'expliquer que par la non-existence de ce code. Les propres dispositions qu'il recommande le préparent.

M. Nœldeke fait porter la comparaison entre les deux expressions *fils d'Aaron* et *fils de Sadok* et trouvant la première, propre au Code sacerdotal, plus large que la seconde, il y voit un argument en faveur de la priorité dudit code. Mais ce n'est là qu'une circonstance accessoire. L'important, c'est qu'Ezéchiel doit *faire* pour la première fois entre prêtres et lévites une distinction qui, pour le Code sacerdotal, *existe* depuis longtemps. On pourrait aussi bien voir dans le Tabernacle, opposé au temple de Jérusalem, un indice de priorité, si l'on n'y devait voir au contraire le rapport de l'ombre au corps. Ce nom de fils d'Aaron, considéré de plus près, va d'ailleurs à un résultat directement contraire de celui en faveur duquel on l'invoque. En appelant les prêtres du sanctuaire central fils d'Aaron, le Code prétend faire remonter leur origine jusqu'à la fondation même de la théocratie. Or une telle opinion ne pouvait se produire qu'après l'exil. Car aux époques antérieures, on savait trop bien que le clergé de Jérusalem ne remontait pas au delà du temps de David et se rattachait à Sadok qui prit, au temps de Salomon, la place de l'ancienne famille d'Éli, laquelle, avant de desservir le sanctuaire de Jérusalem, avait fonctionné à Silo et à Nob.

Dans un passage à couleur deutéronomique, qui ne peut avoir été écrit qu'aux environs de l'exil, nous trouvons une curieuse indication qui a trait au remplacement de la maison

Digitized by Google

d'Eli par Sadok. Ces paroles sont adressées à Eli lui-même : « J'avais déclaré, dit Yahveh dieu d'Israël, que toi et ta maison, vous marcheriez devant moi éternellement. Mais maintenant je le déclare, cela ne sera plus. Car j'honore ceux qui m'honorent et je couvre d'opprobre ceux qui me méprisent. Voici, les jours viennent que je briserai ton bras et celui de ta race, et que je me susciterai un prêtre fidèle qui marchera selon mon cœur, et que je lui bâtirai une maison durable pour qu'il marche éternellement devant mon roi » (I Samuel, II, 27-36). Ainsi la maison d'Eli et de ses ancêtres est la race sacerdotale régulière choisie en Égypte; contre le droit d'héritage et contre une promesse d'éternelle durée, elle est déposée, parce qu'elle a forfait. Ce prêtre *fidèle* qui va prendre la succession, c'est Sadok, non seulement parce qu'il est expressément désigné (I Rois, II, 27), mais aussi parce qu'aucun autre que lui n'a occupé la *maison durable* et n'a officié en cette qualité devant le roi juif. Ce Sadok n'appartient donc, ni à la maison d'Eli ni à celle de ses ancêtres; son sacerdoce ne remonte pas jusqu'à l'époque de fondation de la théocratie, et n'est nullement légitime, au sens propre du mot. S'il l'a obtenu, c'est par la rupture d'un contrat antérieur. Sa valeur ne dépend à aucun titre de quelque accointance avec la lignée d'Aaron, il est le début d'une ligne absolument nouvelle. Les prêtres de Jérusalem, dont il est le premier auteur, se rattachent par lui aux commencements de la monarchie, qui a vu briser l'ancien sacerdoce mosaïque. Si, dans le Code sacerdotal, les Sadokides portent le nom de fils d'Aaron, ou tout au moins sont rangés dans la catégorie des fils d'Aaron, auxquels en bonne vérité ils devraient être opposés, c'est une marque certaine que le fil de la tradition antérieure à l'exil a été absolument brisé : ce qui, aux jours d'Ezéchiel n'était pas encore le cas.

II

Si l'on en croyait le Code sacerdotal, les Israélites auraient été, dès le début de leur existence, organisés en hiérocratie,

Digitized by Google

avec le clergé pour squelette, le grand prêtre comme tête, le Tabernacle comme cœur. Mais, avec la même soudaineté que cette hiérocratie toute faite est tombée du ciel dans le désert, aussi subitement elle s'est évanouie au contact de la terre de Canaan, sans laisser aucune trace. Et notez qu'on ne voit nulle part, dans les siècles où Israël prélude à son organisation intérieure, aucun symptôme qu'on se trouve en face de débris d'une organisation à la fois ecclésiastique et politique, mais au contraire les éléments d'une évolution graduelle qui devait aboutir en fin de compte à la constitution de la royauté.

Dans les parties qui forment le noyau du livre des Juges, nous ne nous trouvons jamais en face d'une personne pour laquelle le culte soit une profession. Deux fois, des sacrifices sont offerts, par Gédéon et par Manoé; aucun prêtre n'y prend part. Une glose (I Samuel, VI, 13 suiv.), fait ressortir la différence des temps qui suivirent : quand l'arche de de Yahveh revint du pays des Philistins sur un char traîné par des vaches, les Bethsémites, sur le territoire desquels elle s'arrêta, mirent le char en pièces et égorgèrent les vaches sur une grosse pierre, qui sert d'autel. La chose faite, surviennent au verset 15 les lévites, qui enlèvent l'arche du char, — précédemment mis en morceaux, — et la déposent à leur tour sur la même pierre — sur laquelle le sacrifice vient d'être installé ! C'est ainsi que le zèle pieux comble les lacunes du récit primitif, en surchargeant la rédaction ancienne. Tant que le culte n'est pas centralisé en quelque mesure, les prêtres n'ont aucune raison d'être. Car, lorsque chacun est maître de sacrifier pour lui et les siens, là où il lui plaît, sur des autels improvisés au besoin, à quoi bon des gens dont le métier est de sacrifier pour les autres? En revanche, à mesure que s'élèvent des sanctuaires, d'importance diverse d'ailleurs, on commence à rencontrer les prêtres. Ainsi Eli et ses fils, près de l'antique maison de Dieu d'Ephraïm, à Silo. Eli occupe une haute position, ses fils sont dépeints comme des hommes hautains qui ne communiquent

Digitized by Google

pas directement avec le public, mais ont pour intermédiaire un serviteur et qui s'acquittent d'ailleurs avec négligence de leurs devoirs envers Yahveh. La fonction est héréditaire, le sacerdoce déjà nombreux, au moins au temps de Saül. A cette époque, transporté à Nob à la suite de la destruction du temple de Silo par les Philistins, il comptait plus de quatre-vingt-cinq hommes, qui sans doute n'étaient pas tous parents immédiats d'Éli, bien qu'ils se réclamassent d'une même origine (I Samuel, XXII, 11). Le livre des Juges fait encore mention d'un autre sanctuaire vers la fin de cette même période, celui de Dan aux sources du Jourdain. Un riche Ephraïmite, Micha, avait confectionné une image de Yahveh revêtue d'argent et l'avait érigée dans un édicule qui lui appartenait. Il y installa d'abord un de ses fils en qualité de prêtre, puis, par la suite, Jonathan, fils de Guerson, fils de Moïse, un lévite errant de Bethléem de Juda, qu'il attacha au sanctuaire moyennant une rétribution en argent, le vêtement et l'entretien. Mais, quand les Danites, refoulés par les Philistins, prirent le chemin du Nord, ils enlevèrent au passage à la fois l'idole et le prêtre de Micha. Ainsi, Jonathan fut transporté à Dan et y devint la souche de la race qui procéda aux cérémonies religieuses dans cet important lieu de culte jusqu'au moment où les Danites furent déportés en Assyrie (Juges, XVIII, 18). Sa position est très différente de celle d'Eli. Ils se ressemblent en ceci qu'ils sont tous deux prêtres héréditaires, autrement dit lévites et qu'ils se rattachent l'un et l'autre à la famille de Moïse. Mais, tandis qu'Eli est un homme considérable, peut-être le propriétaire du sanctuaire, en tout cas parfaitement indépendant et chef d'une importante maison, Jonathan est un lévite errant, heureux de trouver à s'employer, contre rétribution, chez le propriétaire d'un sanctuaire et que les Danites traitent avec un curieux sans-façon.

Le second cas était sans doute plutôt la règle que le premier. Un sacerdoce indépendant et considéré ne pouvait se former qu'à l'abri de sanctuaires publics et importants, dont

Digitized by Google

Silo nous offre, à cette époque, le seul exemple. Les autres maisons de Dieu, mentionnées jusqu'au temps des rois sont peu considérables et sont la propriété de particuliers, telles que l'édicule sacré de Micha. Celle d'Ophra appartient à Gédéon, celle de Kiriat-Jearim à Abinadab. La façon dont en use Micha pour obtenir un desservant régulier semble avoir été habituelle. Il lui *remplit la main* selon l'expression plus tard conservée pour l'ordination des prêtres, mais qui, au début, ne pouvait guère signifier que *remplir la main d'argent*. Les fonctions sacerdotales sont ainsi rémunérées dans l'ancien temps. Le propriétaire du local sacré prend qui il veut, et, à défaut de lévite, son propre fils (Juges, XVII, 5; I Samuel, VII, 1). Il ne saurait naturellement point être question d'un caractère indélébile; nous voyons le fils de Micha, après un certain temps, résigner ses fonctions en faveur du lévite Jonathan. David, quand il transporte l'arche, la place tout d'abord dans la maison d'Obed-Édom et l'en constitue le gardien, lui, un de ses capitaines, un philistin de Gath. Un prêtre de vocation, un lévite, est une rareté pour un sanctuaire ordinaire (Voy. Juges, XVII, 13). A Silo même, où d'ailleurs les circonstances sont exceptionnelles, le privilège des fils d'Eli n'est pas exclusif; Samuel, qui n'appartenait pas à cette famille, devient prêtre.

La partie du service sacré pour laquelle il était utile d'avoir un prêtre à demeure, n'était pas le sacrifice; les sacrifices ne revenaient pas si souvent qu'on ne pût s'en acquitter soi-même. Pour un simple autel, point donc n'était besoin de prêtre; mais seulement pour une maison où se trouvait une image divine. Cette représentation devait être à la fois gardée et servie (I Samuel, VII, 1). Un éphod (statue), comme ceux de Gédéon et de Micha (Juges, VIII, 26 et suiv., XVII, 4), valait la peine qu'on le dérobât, et les maisons de Dieu étaient généralement situées en pleins champs (Exode, XXXIII, 7). Mais c'est tout particulièrement l'art d'interroger l'idole et de lui arracher les oracles qui était le secret du prêtre. Exceptionnellement, le prêtre même se fait aider dans

Digitized by Google

ses fonctions de gardien par un disciple, un *æditutus ;* tel Josué auprès de Moïse (Exode, XXXIII, 11), Samuel auprès d'Éli. Le premier ne sort pas de la tente de Yahveh, le second dort à l'intérieur du temple, près de l'arche. Que l'on compare cela aux *vingt-deux mille* lévites qui, d'après le Code sacerdotal, assistent les fils d'Aaron dans la garde et le service du sanctuaire !

Chacun peut égorger et offrir sa victime (I Samuel, XIV, 34 suiv.). Là même où se trouvent des prêtres, nulle trace d'un éloignement des laïques des actions saintes, ou d'une crainte d'y participer. Quand David « entre dans la maison de Dieu et mange les pains de proposition qu'il n'était permis qu'aux prêtres de manger et qu'il les partage entre ses gens » (Marc, II, 26), la chose dans le récit primitif (I Samuel, XXI) ne passe nullement pour défendue, à condition que ceux qui mangent soient en état de sainteté, c'est-à-dire se soient abstenus de femme depuis six jours. Des fugitifs poursuivis saisissent la corne de l'autel, sans que cette action passe pour une profanation. Une femme, telle qu'Anne, s'avance jusque devant Yahveh, c'est-à-dire devant l'autel, pour prier (I Samuel, I, 9 dans le texte des LXX; l'hébreu a été corrigé par un scrupule dogmatique). Dans cette attitude, elle est observée par le prêtre, assis à la porte du temple sur un siège. L'histoire de l'arche fait bien voir que l'idée de l'inaccessibilité des choses saintes était inconnue. En voici l'exemple le plus frappant: Samuel, l'Ephraïmite, dort, de par sa fonction même, chaque nuit, auprès de l'arche de Yahveh, là où, d'après le Lévitique (chap. XVI), le grand prêtre ne peut pénétrer qu'une fois l'an, et encore après la préparation la plus sévère et les cérémonies expiatoires les plus minutieuses. La contradiction de ces deux manières de voir est si effrayante que personne jusqu'ici n'a osé l'envisager franchement.

Les commencements de la royauté voient aussi relever la position du prêtre. Les progrès de la centralisation et de la vie publique se font remarquer en particulier sur le terrain du culte. Au commencement du règne de Saül, nous rencon-

Digitized by Google

trons le fameux sacerdoce éphraïmite, la maison d'Eli, non plus à Silo, mais à Nob, au voisinage du roi et en rapport avec lui; en effet, son chef, le prêtre Ahia, lors de la première levée de boucliers contre les Philistins, est aux côtés de Saül, partage ses dangers et consulte pour lui l'éphod. Plus tard les relations se gâtèrent. Ahia et ses frères furent victimes de la jalousie du roi; l'indépendance du sacerdoce n'était plus de mise. Abiathar, seul échappé au massacre de Nob (I Samuel, XXII), s'enfuit avec l'éphod auprès de David, qui le comble d'honneurs; mais ce qu'il devient, il le devient comme serviteur de David et attaché à sa fortune. Sous David le sacerdoce royal commence à prendre l'importance qu'il devait garder. Quant au roi, il est maître souverain; il a la haute main sur le sanctuaire comme sur l'installation des prêtres. A côté d'Abiathar, il installa Sadok et, en outre, quelques-uns de ses propres fils. « Les fils de David étaient prêtres, » nous dit un texte irrécusable (II Samuel, VIII, 18). Un fils du prophète Nathan reçoit également la prêtrise (I Rois, IV, 5), tandis qu'en revanche, un fils de Sadok occupe à la cour un haut emploi civil (I Rois, IV, 2). Les barrières entre le civil et le religieux ne sont pas encore élevées comme elles le seront dans la suite.

Ce qui, au temps de David, manquait à l'institution du culte royal et des prêtres royaux, à savoir un centre immuable, son successeur l'assura par l'érection du temple. Au commencement du règne de Salomon, il n'y avait pas encore de lieux de sacrifice *israélites* suffisant à tous les besoins: lui-même est contraint de célébrer son avènement par des sacrifices sur le grand Bama de Gabaon, ville entièrement cananéenne des environs de Jérusalem, bien que soumise depuis longtemps. Il prit soin que les fêtes pussent être désormais célébrées dans son propre sanctuaire. Il institua à cet effet comme prêtre Sadok, après avoir destitué le vieil Abiathar, né de souche sacerdotale illustre et authentique, et l'avoir banni dans sa propriété à Anathoth, village des environs de Jérusalem. A la famille de Sadok se joignirent peu

Digitized by Google

à peu d'autres prêtres, qui, dans la suite, se nommèrent ses fils, de même que les réchabites faisaient à l'égard de Jonathan ben Rechab, et les fils des prophètes pour tel ou tel grand prophète.

Si ces premiers rois considèrent leurs sanctuaires comme leur propriété privée, exactement comme avait pu faire jadis un Micha, installant et déposant les prêtres comme de simples employés, ils ne doivent pas se faire davantage scrupule d'exercer des droits qui émanent d'eux et dont ils ont seulement confié l'usage à d'autres. Saül, qui sans doute agissait volontiers lui-même et sans intermédiaire, offre souvent des sacrifices personnellement à ce qui nous est rapporté; et il est clair que, dans plusieurs cas, les textes ne lui en font aucun reproche (I Samuel, XIV et XV). David présida à un sacrifice, après avoir heureusement transporté l'arche à Jérusalem; il officia bien lui-même, comme on peut le voir par ces traits, qu'il revêtit le manteau sacerdotal de lin et qu'il donna la bénédiction après le sacrifice (II Samuel, VI, 14, 18). Salomon de son côté procède lui-même à la consécration du temple; il s'avance devant l'autel, y fait sa prière à genoux, les bras étendus, puis se lève et bénit le peuple (I Rois, VIII, 22, 54, 55). Sans aucun doute, la première victime a dû être offerte également par ses mains. C'est seulement pour interroger l'oracle devant l'éphod que la science technique du prêtre est nécessaire.

L'histoire du sacerdoce après la séparation du royaume en deux fractions n'est que la continuation de ces prémisses. Jéroboam, le fondateur du royaume israélite, passe, aux yeux de l'écrivain, pour avoir aussi fondé le culte israélite, dans la mesure où celui-ci se distingue de l'idéal judaïque : « Il fit les deux taureaux d'or et les installa à Bethel et à Dan; il fit les maisons des Bamoth, et institua des prêtres pris du milieu du peuple qui n'appartenaient pas aux fils de Lévi, et il célébra la fête au huitième mois, montant lui-même sur l'autel pour encenser » (I Rois, XII, 28 suiv., XIII, 33). Le point de vue de l'écrivain est sans doute celui de la loi deutéronomique, qui

Digitized by Google

ne devait voir le jour que trois siècles plus tard; nous n'y chercherons donc point le jugement porté par les contemporains. D'autre part, les faits sont à la fois trop généralisés et trop précis. Le premier roi porte ici le fardeau des infractions rituelles dont tous ses successeurs et tout son peuple se sont rendus coupables. Mais la reconnaissance du sacerdoce suprême appartenant au chef de l'État, de l'action décisive qu'il exerce sur le culte, est un trait historique. Les temples les plus importants étaient des temples royaux, et le sacerdoce qui les desservait était aussi sous la tutelle royale (Amos, VII, 10, suiv.), Lorsque Jéhu renversa la maison d'Achab, il ne se borna pas à égorger tous ceux qui lui appartenaient, il fit périr aussi ses prêtres; ceux-là sont en effet des serviteurs royaux et des personnes de confiance (II Rois, X, II; cf. I Rois, IV, 5). L'assertion, que ces prêtres étaient choisis au gré du roi, est à comprendre en ce sens qu'ils *pouvaient* être choisis librement, comme cela avait été d'ailleurs le cas au temps de David et de Salomon. Car en fait, au moins à Dan, les fonctions du sacerdoce restèrent héréditaires dans la famille de Jonathan depuis l'époque des Juges jusqu'à la captivité assyrienne. Il ne faut point d'ailleurs se représenter que tous les lieux de culte, tous les Bamoth, fussent sous la direction royale. La plupart des sanctuaires de cette époque étaient publics : ils n'étaient pas royaux pour cela; il y avait certainement de nombreux prêtres auxquels ne s'applique pas la désignation de serviteurs du roi. Le changement fréquent des dynasties et l'esprit d'indépendance des tribus empêchèrent tant le culte officiel que le personnel officiel du culte de prendre la haute main comme dans le royaume de Juda. Il faut se représenter l'état du clergé comme très divers et mélangé: des sacerdoces héréditaires et d'autres qui ne l'étaient pas; une grande variété, l'égalité de droit entre tous, voilà la marque du temps.

Toutefois, pris d'une façon générale, le sacerdoce nous apparaît dans une situation autrement solide que jadis; il compte dans la vie publique, et rien d'important ne se fait

Digitized by Google

sans sa participation. En présence des notices si courtes et si insuffisantes des livres des Rois, envahis par le tableau de l'action des prophètes, cette assertion peut paraître risquée. Mais d'autres, et plus authentiques témoignages, sont à notre disposition.. Mentionnons tout d'abord la « bénédiction de Moïse. » Voici ce que nous lisons dans ce document indépendant, qui appartient au royaume du Nord : « Tes Urim et tes Thummim appartiennent à l'homme de ton intimité, que tu as éprouvé à Massa, pour lequel tu as combattu aux eaux de Mériba, qui dit de son père et de sa mère : Je ne les ai pas vus, qui ne connaît pas ses frères et qui ne se soucie pas de ses enfants ; car ils gardent ta parole, ils conservent ta loi, ils enseignent ton droit à Jacob, et tes ordonnances à Israël ; ils offrent l'odeur de la graisse à ta narine et l'holocauste sur ton autel ; bénis, o Yahveh ! sa fortune, fais que l'œuvre de ses mains te plaise, brise les reins de ses ennemis et de ses adversaires, de façon à ce qu'ils ne puissent pas s'élever » (Deutéronone, XXXIII, 8-11). Les prêtres apparaissent ici comme une caste fermée, si bien que ce n'est que par exception que le pluriel leur est appliqué, mais qu'en général ils sont conçus comme un collectif singulier, comme une unité organique, embrassant non seulement les contemporains, mais les ascendants, et dont la vie commence avec Moïse, l'ami de Dieu. L'auteur de la race est ici identifié à sa descendance. L'histoire de Moïse est en même temps celle des prêtres ; à qui appartenaient précisément les Urim et les Thummim, on ne saurait le dire, mais on peut affirmer que chaque prêtre auquel était confiée la garde d'un éphod (idole), consultait le sort sacré devant la représentation divine. La solidarité que ce texte établit entre tous les membres de la famille sacerdotale ne repose toutefois pas sur la base naturelle des liens du sang ; ce n'est pas le sang qui fait le prêtre, c'est plutôt la négation du sang, comme cela est affirmé énergiquement. Le prêtre, par amour de Yahveh, doit faire comme s'il n'avait ni père, ni mère, ni frères, ni enfants. Ces paroles, longtemps méconnues, n'ont pas d'autre sens. En se

Digitized by Google

consacrant au service de Yahveh, on sort du cercle des rapports naturels, on brise les liens de la famille. Donc, dans le royaume du Nord, la confrérie des prêtres avait exactement les mêmes allures que les guildes religieuses des fils de prophètes, des réchabites et, sans doute, des Nasiréens (Amos, II, 11 suiv.) Qui voulait, (ou qui il voulait,) Jéroboam le faisait prêtre, dit l'écrivain des Rois, influencé par le point de vue deutéronomique (I Rois, XIII, 33). Le jeune Samuel nous offre l'exemple de cette manière de faire comme il paraît par l'histoire de sa jeunesse qui reflète les circonstances du pays éphraïmite au temps des Rois (I Samuel, I-III). Issu d'une famille bourgeoise à Rama dans le pays de Suph en Ephraïm, il était promis à Yahveh par sa mère avant sa naissance. Aussitôt que la chose est possible, il est attaché au sanctuaire de Silo, et cela point en qualité de naziréen ou de néthinien au sens du Pentateuque, mais en qualité de prêtre, car il porte le vêtement de lin du prêtre et même le manteau (I Samuel, II, 18). Il ressort clairement de ce récit que l'on considérait comme une renonciation aux droits de la famille l'acte, de la part d'une mère, de remettre au sanctuaire en exécution d'un vœu, l'enfant qui lui appartient en propre, et de donner cet enfant à Yahveh pour toujours selon l'expression du texte (I Samuel, I, 28). Il n'y a pas lieu de s'attacher à ce fait que Samuel ne se consacre pas lui-même, mais est consacré par ses parents; l'un et l'autre pouvaient et devaient se voir concurremment. L'abandon de sa femme et de ses enfants était sans doute plus rare. La « Bénédiction de Moïse » mentionne ce trait comme un exemple suprême de renoncement. En tout cas il ne faut pas songer à un célibat obligatoire.

Au temps où fut composée la « Bénédiction de Moïse, » la caste sacerdotale doit avoir été assez importante, assez indépendante, assez fermée pour occuper une place à part à côté des tribus, pour former même une tribu à part, mais dont les liens étaient ceux des intérêts religieux et non du sang. Son importance ressort de l'opposition qu'elle rencontre et qui

Digitized by Google

provoque de la part de l'écrivain une imprécation si vive, qu'on y doit voir la main même d'un prêtre. On ne dit pas les raisons de cette inimitié ; il paraîtrait qu'elle est simplement dirigée contre l'existence d'un clergé, fortement organisé, qui se vante d'une vocation spéciale, et qu'elle vient de laïques qui maintiennent les droits des anciens temps. On se souvient de l'incident de Coré où, d'après une des deux versions aujourd'hui mêlées, un certain nombre de chefs de famille protestent contre le privilège du sacrifice attribué aux prêtres et sont engloutis au sein de la terre (Nombres, XVI). Les mots : « Tu as combattu pour lui aux eaux de Mériba » (Deut., XXXIII, 8) sont peut-être une allusion à cette histoire, Mériba étant le même endroit que Kadès où a eu lieu la révolte de Coré et des siens, et Moïse, d'autre part, étant le représentant de l'ensemble de la tribu sacerdotale.

A côté de la « Bénédiction de Moïse, » plaçons les renseignements que nous fournissent les discours du prophète Osée. Nous y trouvons des éléments d'appréciation très précis sur la situation du sacerdoce dans le royaume du Nord. Les prêtres y sont les conducteurs spirituels du peuple : le reproche qui leur est adressé de négliger leur haute vocation, prouve cette vocation elle-même. Ces prêtres sont entièrement dégénérés comme avaient pu l'être les fils d'Eli, dont les dérèglements ont peut-être été décrits d'après le tableau qu'offrait plus tard le sacerdoce éphraïmite (I Samuel, II, 12 suiv.). Le prophète accuse, ou peu s'en faut, les prêtres de Sichem de voler sur les grands chemins (VI, 9), d'exploiter leur ministère dans un intérêt bassement mercantile, de négliger leurs saints devoirs ; ils prennent ainsi la plus grande part de responsabilité dans la ruine du peuple. « Écoutez la parole de Yahveh, enfants d'Israël ! Car Yahveh va disputer avec les habitants du pays : car il n'y a ni fidélité, ni amour, ni connaissance de Dieu dans le pays. Il n'y a que parjures et mensonges, assassinats, vols et adultères, violences, meurtres ! Aussi le pays est dans le deuil.... Mais n'en accusez personne, car le peuple ne fait

Digitized by Google

que suivre l'exemple de ses prêtres. Aussi vous (prêtres) vous chancellerez de jour, et les prophètes avec vous de nuit et j'extirperai votre engeance. Mon peuple périt faute de savoir, car vous méprisez l'instruction. A mon tour donc, je jetterai sur vous l'opprobre : Vous cesserez d'être mes prêtres. Comme vous avez oublié la doctrine de votre Dieu, je vous oublierai aussi. Autant il y en a, autant pèchent contre moi ; mais je vais changer en opprobre la considération qui leur est attachée. Ils mangent les péchés de mon peuple, ils sont avides de le voir en faute; aussi je traiterai les prêtres comme le peuple ; je punirai leur conduite, je leur donnerai la récompense de leurs crimes. Ils mangeront sans se rassasier, ils se fatigueront sans se multiplier, parce qu'ils ont abandonné le service de Yahveh » (Osée, IV, 1-10). D'après ce texte, l'influence des prêtres sur le peuple ne semble guère avoir été moindre dans le royaume du Nord que celle des prophètes. Si les récits historiques ne leur font qu'une assez petite place, c'est qu'il faut se les représenter comme vivant régulièrement dans leur sphère habituelle, au lieu que l'opposition violente des prophètes comme Elie et Elisée contre la royauté devait attirer au plus haut point l'attention.

Dans le royaume judéen, le point de départ du développement du clergé est le même que dans le royaume israélite. L'idée qu'à Jérusalem se soit perpétué le sacerdoce authentiquement mosaïque, tandis qu'ailleurs s'établissait un sacerdoce schismatique, appartient au judaïsme postérieur. Les *benè Sadok* ne tenaient certes leurs droits que de David et de Salomon. Ils restèrent toujours dans la même dépendance à l'égard du trône, marchant toujours devant l'oint de Yahveh (I Samuel, II, 35) comme ses serviteurs et ses employés. Le temple n'était qu'une partie du palais du roi, situé sur la même colline et y attenant (I Rois, VII, 2). Une paroi seule les séparait (Ezéchiel, XLIII, 8). Le prince organisait le culte à son gré, introduisait de nouveaux usages, abrogeait les coutumes antiques ; les prêtres se prêtaient à la volonté royale et n'étaient que ses agents. Le roi peut sacri-

Digitized by Google

fier lui-même, bien qu'il le fasse rarement et seulement lors de la consécration d'un nouvel autel (II Rois, XVI, 12, 13). Pour Jérémie encore, le roi est le premier des prêtres; au commencement de l'exil, il exprime en effet l'espoir que le futur prince d'Israël s'approchera de Yahveh et comparaîtra devant lui (XXX 21). Ezéchiel le premier proteste contre l'idée que le temple ne soit qu'une dépendance du palais; la seule prérogative du prince à ses yeux est qu'il doit entretenir à ses frais le culte public.

La distinction qui devait plus tard séparer les sacerdoces des deux royaumes ne s'est donc produite que peu à peu, par le cours naturel de l'histoire. En contraste avec les agitations et les révolutions perpétuelles des éphraïmites, les judéens voient les institutions rattachées à la royauté jouir de la même stabilité que celle-ci. Dans le royaume de Samarie, le culte royal ne pouvait s'imposer au culte populaire et indépendant; c'était le contraire dans le royaume de Juda. Ainsi seulement pouvait se préparer la centralisation, que Josias entreprit de réaliser. Les suites de cette mesure mettaient le sacerdoce du roi absolument hors de pair. Toutefois l'hérédité était déjà tellement consacrée dans les sacerdoces locaux, alors supprimés, que les prêtres ne purent pas rentrer simplement dans les rangs de la population. Nous avons vu comment, malgré la bonne volonté du Deutéronome, ils ne purent obtenir de leurs collègues de Jérusalem que des emplois inférieurs. C'était déjà en fait la distinction entre prêtres et lévites, que le prophète Ezéchiel s'efforce de justifier.

III

Les différentes couches du Pentateuque reflètent très exactement la marche de l'histoire.

La législation jéhoviste (Exode, XX-XXIII, XXXIV) ne parle pas de prêtres. Des paroles telles que : « Tu ne monteras pas à mon autel par des degrés, de peur de découvrir ta

Digitized by Google

nudité » (xx, 26) s'adressent au peuple dans sa généralité. La narration toutefois, marque déjà une distinction, particulièrement dans l'épisode raconté au chapitre xvi des Nombres. Dans une des deux versions ici mêlées (versets 13 à 15), Moïse seul est visé par les révoltés comme chef et conducteur du peuple ; dans l'autre (versets 3 à 5), les rebelles en veulent aux prérogatives spirituelles de Moïse et d'Aaron, seuls et exclusifs possesseurs du sacerdoce. D'un côté c'est la protestation de la noblesse contre le pouvoir exorbitant d'un seul ; de l'autre, un sacerdoce exclusif, dont l'organisation soulève encore une forte opposition de la part des laïques exclus des fonctions sacrées. Dans la cérémonie la plus solennelle dont fasse mention l'histoire d'Israël, lors de la conclusion de l'alliance au Sinaï, nous voyons aussi deux versions différentes : dans l'une, des jeunes gens pris parmi les tribus d'Israël font le rôle d'officiants (Exode, xxiv, 3-8) ; dans l'autre, Aaron et Moïse fonctionnent seuls, comme chefs du clergé (Exode, iv, 14 ; xxxii, 1 suiv. ; xxxiii, 7-11 ; Deutér., xxxiv, 8).

Dans le Deutéronome, les prêtres prennent une haute position à côté des juges et des prophètes (xvi, 18-xviii, 22), et forment un clergé héréditaire, divisé en un grand nombre de familles, dont le privilège n'est pas contesté et n'a pas besoin, en conséquence, d'être défendu. Ici, pour la première fois, le nom de lévites est régulièrement appliqué aux prêtres.

Ce nom de lévite est extrêmement rare dans la littérature antérieure à l'exil, à l'exception de l'hexateuque. On le trouve à peine dans Jérémie (xxxiii, 17-22), et ce passage est fort suspecté. En revanche, Ézéchiel, l'auteur du second Isaïe, Zacharie, Malachie s'en servent fréquemment. Les quelques mentions contenues dans les livres historiques ont le caractère évident de l'interpolation, ou ne remontent pas plus haut que la fin de l'exil. Le seul passage qu'on puisse retenir en bonne critique se trouve dans le premier appendice du livre des Juges (chap. xvii-xviii), dont la rédaction doit

Digitized by Google

être rapportée à l'époque qui a précédé l'exil, tout en étant postérieure à la chute de Samarie. Mais là encore il n'est pas question *des lévites*, mais d'*un lévite*, et ce lévite passe pour une chose fort rare, si bien que la tribu de Dan, qui n'en possède pas, ne manque pas de s'en emparer.

Ce Jonathan, l'ancêtre de la race sacerdotale de Dan, est considéré comme le descendant de Guerson, le fils de Moïse, bien qu'étant d'origine judéenne (Juges, XVIII, 30). L'autre antique famille de prêtres qui remonte jusqu'à l'époque des Juges, la famille éphraïmite de Silo, semble également avoir tenu en quelque façon à Moïse : c'est du moins ainsi que nous entendons le passage d'après lequel Yahveh s'est révélé à la maison d'Éli *en Égypte* (I Samuel, II, 27). Avec quelque vraisemblance historique, cette famille peut se rattacher à Phinées, qui, au commencement de l'époque des Juges était prêtre de l'arche, et portait le même nom que le second des fils d'Éli. Il n'y a pas lieu d'admettre qu'il est simplement la projection de ce dernier, puisque le fils d'Éli a été un personnage fort insignifiant. Or, Phinées, d'après le Code sacerdotal et le livre de Josué (XXIV, 33), est fils d'Éléazar, fils lui-même d'Aaron, et, sous la forme Éliézer, fils de Moïse et frère de Guerson.

Il n'y a rien d'impossible à ce que le sacerdoce ait été héréditaire dans la famille de Moïse; les deux plus anciennes races de prêtres ont donc pu très sérieusement voir en lui leur ancêtre. Indépendamment de cette circonstance, et comme nous l'avons vu par la « Bénédiction de Moïse » (Deutér., XXXIII, 8 suiv.), tous les prêtres voyaient en Moïse leur père, non pas tant leur père au sens strict du mot, que le fondateur de leur caste. Dans le royaume de Juda la notion d'hérédité proprement dite s'affirme davantage. *Lévite*, jusqu'ici nom propre, devint nom commun, et tous les lévites ensemble ne formèrent plus qu'une famille, unie par les liens du sang, une tribu qui n'avait reçu en héritage aucun territoire, mais le sacerdoce. Ce sacerdoce héréditaire avait dû exister dès les commencements de l'histoire israélite, où il aurait déjà formé

Digitized by Google

un groupe important. C'est la conception des écrivains les plus récents. Toutefois, le Deutéronome préfère encore les appellations de *lévites* pour les villes des provinces, et de *prêtres-lévites* pour Jérusalem, usant rarement de l'expression globale de *Lévi*, et distinguant même, au chapitre XXVII, les lévites comme prêtres (versets 9 et 14) de Lévi comme tribu (verset 12).

Que les faits aient été antidatés, cela est démontré; mais il n'en est pas moins étrange de voir comment cette formation artificielle d'une tribu spirituelle, qui en soi n'offre rien d'énigmatique, a trouvé un appui dans ce fait qu'il y avait eu dans un passé reculé une tribu véritable de Lévi, qui avait disparu dès avant l'établissement de la royauté. Cette tribu appartient au groupe des quatre fils aînés de Léa : Ruben, Siméon, Lévi et Juda, qui sont toujours rangés dans le même ordre et qui se fixèrent sur les deux rives de la mer Morte. aux abords du désert. Par une circonstance curieuse, de ces quatre tribus, une seule, celle de Juda, a pu se consolider. Les autres se sont fondues dans les habitants du désert, ou parmi leurs compatriotes. Les premières qui disparurent furent celles de Siméon et de Lévi, associées dans la « Bénédiction de Jacob, » (Genèse, XLIX) emportées par quelque catastrophe, dont l'époque peut remonter au temps des Juges. « Siméon et Lévi sont frères, leurs bâtons de berger sont des instruments de meurtre; mon âme n'entre pas dans leur compagnie, mon honneur se tient loin de leur bande; car dans leur colère, ils ont égorgé des hommes; pour leur plaisir, ils ont coupé le jarret des bœufs. Maudite soit leur colère, si violente, maudite soit la cruauté de leur courroux ! Je veux les distribuer en Jacob, les disperser en Israël » (versets 5 à 7). Le méfait de Siméon et de Lévi dont ils vont recevoir le châtiment, ne peut être qu'un crime commis contre les populations cananéennes: selon toutes les vraisemblances, le massacre des habitants de Sichem contre la foi jurée dont parle la Genèse, et qu'elle impute aux deux frères (Genèse, chap. XXXIV). La vengeance des Cananéens se sera fait sentir

Digitized by Google

aux deux tribus, et leurs frères ne se seront pas soucies d'épouser leur cause. Ainsi sera venue la dispersion et la disparition complète. Le silence se fait désormais sur Siméon comme sur Lévi.

C'est une pure impossibilité de voir dans le Lévi de la Genèse, frère de Siméon, un simple reflet de la caste, qui, à la fin du temps des rois, s'est formée par la réunion des différentes familles sacerdotales de Juda. Le texte cité plus haut de la Genèse, met les deux frères exactement sur le même pied et n'a aucun soupçon de la vocation sainte de l'un d'eux. La dispersion dont elle menace les lévites est une malédiction et signifie leur destruction. Il n'est pas moins impossible de dériver la caste de la tribu ; il n'existe aucun rapport réel entre les deux. Toute espèce d'intermédiaire fait défaut. La tribu a disparu de bonne heure, et la caste n'est venue à l'existence que fort tard. Telles étant les circonstances, la coïncidence des noms est énigmatique au plus haut point. La seule issue a semblé celle-ci : la dispersion violente de la tribu au temps des Juges aura engagé les lévites isolés, qui n'avaient plus la terre pour se nourrir, à chercher un gagne pain dans les fonctions du sacrifice. Cela leur convenait d'autant mieux que Moïse, l'homme de Dieu, avait été des leurs, et qu'il leur avait laissé en héritage un certain privilège relatif au culte. Toutefois, le passage subit et simultané d'un grand nombre de lévites dans les fonctions sacerdotales, qui, apparemment, réclamaient alors de nombreux titulaires, est bien invraisemblable. On pourrait admettre que Moïse appartenait réellement à la tribu de Lévi et que la signification que prit tardivement le nom de lévite remonte à cette circonstance. En fait, cette désignation semble s'être appliquée tout d'abord à des personnes qui se prétendaient ses descendants. Plus tard, l'emploi de ce terme subit de l'extension. En tout cas, c'est ici un champ ouvert aux hypothèses.

La tribu spirituelle *des lévites* n'apparaissait encore dans le Deutéronome qu'avec quelque modestie ; dans le Code

Digitized by Google

sacerdotal elle prend des allures plus matérielles. Elle devient *la tribu de Lévi*, consacrée au service du sanctuaire par les autres tribus, cataloguée généalogiquement dans ses différentes familles, forte de 22,000 individus mâles, et par-dessus le marché propriétaire d'une sorte de territoire, à savoir les quarante-huit villes de lévites. Nous avons plus haut remarqué l'innovation la plus grave, qui consiste à séparer les descendants d'Aaron des lévites, au lieu que le reste de l'Ancien Testament, à l'exception des écrits historiques de la troisième partie du canon, fait du nom de lévite le titre d'honneur des prêtres. A la formule deutéronomique, les *prêtres-lévites*, s'est substituée dans le Code sacerdotal celle-ci : les *prêtres et les lévites*.

La clef de voûte de l'édifice sacré qu'érige la législation contenue dans les livres qui forment le milieu du Pentateuque, c'est le grand-prêtre. Dans la personne d'Aaron culmine l'organisation unitaire du culte. Cette figure, d'une importance essentielle, est étrangère au reste de l'Ancien Testament. Déjà avant l'exil, le culte était devenu assez complexe et exigeait un personnel assez nombreux pour rendre nécessaire la division des fonctions et une certaine hiérarchie. Au temps de Jérémie, les prêtres formaient une confrérie divisée en classes avec les plus anciens pour présidents. Mais dans la loi, Aaron prend non une position supérieure, mais une position *sui generis* et unique. Seul il porte les Urim et Thummim et l'éphod. Le code sacerdotal a perdu, il est vrai, la signification de ces sorts sacrés; il confond l'éphod-idole avec l'éphod-vêtement. Mais ses vagues reminiscences enrichissent encore la part déjà exorbitante faite à Aaron. Le grand-prêtre seul peut pénétrer dans le lieu très saint et y offrir l'encens. C'est au grand jour des expiations que l'accès lui en est ouvert. En sa personne, en un point et en un moment donnés, Israël entre en contact avec Yahveh.

Le grand-prêtre paraît absolument indépendant sur son domaine. Avant l'exil, nous savons que le sanctuaire était la propriété du roi, et le prêtre son serviteur. Ezéchiel lui fait

Digitized by Google

recevoir les redevances du peuple, avec lesquelles il entretient le culte. Le Code sacerdotal fait au contraire affluer directement les redevances au sanctuaire : le culte est absolument autonome. Non seulement cela, mais le grand-prêtre est si bien le chef de la théocratie, qu'il n'y a point place auprès de lui pour quelque autre personnage, par exemple pour un roi théocratique. Représentant authentique de la communauté, il porte le diadème et la pourpre comme un roi. Que signifient tous ces traits concentrés sur la personne du chef des prêtres, sinon que la nation à laquelle s'applique une pareille organisation ne s'appartient plus à elle-même que sous le rapport ecclésiastique? Pour l'auteur du Code sacerdotal, Israël a cessé d'être un peuple pour devenir une simple communauté religieuse. C'est la communauté du second temple, c'est la hiérocratie juive, qui n'est possible que sous la domination étrangère.

Il n'est pas besoin d'insister davantage auprès de personnes tant soit peu familiarisées avec les recherches historiques : il est trop clair que la prétendue théocratie mosaïque, — qui ne parvient jamais à s'ajuster au cadre des temps anciens, dont les prophètes, même dans leurs descriptions les plus idéales de l'état israélite tel qu'il doit être, n'offrent pas la moindre trace, — est sortie, pour ainsi dire, des entrailles mêmes du judaïsme postérieur à l'exil. A ce moment, les dominateurs étrangers avaient enlevé aux Juifs le soin des affaires politiques ; ils pouvaient et devaient s'adonner aux intérêts religieux, à l'égard desquels on leur laissait toute liberté. Ainsi le temple devint le centre exclusif de la vie et le prince du temple le chef de la communauté spirituelle, si bien que le soin des intérêts politiques, dans la mesure où il pouvait encore en être question, leur revint à son tour de plein droit. Sous la domination grecque, le grand-prêtre fut ethnarque et président du Sanhédrin ; ce n'est que par le pontificat que les Asmonéens arrivèrent au pouvoir politique.

Digitized by Google

IV

Ce qui concerne les prêtres et les lévites aura son complément dans quelques considérations relatives à la dotation du culte et de ses ministres.

Dans les temps anciens on consacrait à la divinité une portion de la victime, la plus grande partie étant destinée au repas sacré, où assistait naturellement le prêtre quand il s'en trouvait un. Mais la loi n'indique nullement qu'il eût des droits sur telle ou telle portion de la victime. Le récit relatif aux méfaits des fils d'Eli (I Samuel, II, 12-16) relève comme une exigence condamnable la prétention de prélever des morceaux de viande crue, et même celle de piquer dans la marmite au hasard. Le prêtre devrait attendre ce qu'on juge à propos de lui offrir ou se contenter d'être invité au repas. Le Deutéronome, en revanche, parle déjà d'un « droit du prêtre » (XVIII, 3), d'après lequel on devrait lui offrir une jambe de devant, les mâchoires et l'estomac. Le Code sacerdotal va plus loin et exige la cuisse droite et l'épaule (Lévit., VII, 34).

Les sacrifices-repas sont chose accessoire dans le Code sacerdotal, et ce que les prêtres en retirent n'est rien en comparaison de ce que leur valent les autres sacrifices et offrandes : farine, gâteaux, principalement la *minha*, les offrandes expiatoires, dont l'autel ne réclame que le sang et la graisse, la peau des victimes offertes en holocauste. Ces redevances se sont ainsi grossies et précisées dans le cours des temps, comme le montre la succession des textes historiques. Mais la plus grande différence consiste en ceci que, dans les anciens temps, le prêtre n'avait pour vivre d'autres ressources que les sacrifices, tandis que le Code sacerdotal lui assure des revenus indépendants. Les prémices deviennent des redevances en faveur du prêtre. Au lieu d'être offertes à Yahveh, et de devenir, comme le veut encore le Deutéronome, l'occasion d'un joyeux repas, elles vont directement à

Digitized by Google

l'officiant. La dîme, qui avait dans le principe la même destination, vient à son tour grossir la situation du prêtre, auquel elle est attribuée par le Code sacerdotal. Elle reçoit en même temps une aggravation, car on y fait entrer le bétail.

Ce qui rend cette situation plus avantageuse encore au prêtre, c'est que, partout où les règlements successifs sont en désaccord, l'usage s'établit d'additionner leurs exigences. Ce qui était dans le principe libre et volontaire devient l'objet de prescriptions rigoureuses.

Un mot enfin sur les quarante-huit villes qui doivent tenir lieu aux lévites du territoire qu'ils n'ont pas reçu (Nombres, XXXV; Josué, XXI). Les différentes tribus se dessaisissent volontairement de ces villes, l'une donnant plus, l'autre moins, chacune à proportion de son importance. Aux aharonides et aux trois races de lévites reviennent successivement treize villes en Juda, dix en Ephraïm-Manassé, treize et douze en Galilée et dans le pays transjordanique. A ces villes sont jointes des banlieues de deux mille coudées dans les deux sens.

Il n'est pas nécessaire de prouver longuement que ces traits n'appartiennent point à l'histoire, mais à la fantaisie. Pour tracer ce carré de deux mille coudées dans les deux sens qui revient à chaque ville, il faudrait, dit avec raison Graf, se transporter dans les steppes de la Russie méridionale ou dans le Far-West américain. Dans les régions montagneuses de la Palestine, ce tracé géométrique est inadmissible. On ne peut pas au hasard désigner tel terrain pour les prairies où paîtra le bétail, tel autre pour l'ensemencement ou la culture jardinière. Sans compter que les villes étaient bâties et le pays occupé.

On ne s'étonnera donc point que, de la prétendue distribution faite par Josué sur l'ordre de Moïse, aucune trace n'ait subsisté dans les périodes suivantes. Un bon nombre des prétendues villes lévitiques étaient d'ailleurs, au temps des Juges encore et jusqu'au commencement de la royauté, au pouvoir des Cananéens : ainsi Gabaon, Sichem, Guézer,

Digitized by Google

Thaanach, etc. Mais celles qui étaient tombées en la possession des Israélites n'étaient nullement des « villes de lévites. » Sichem, Hébron, Ramoth étaient les capitales d'Ephraïm, de Juda, de Galaad. Dans la péroide deutéronomique, les lévites vivaient dispersés dans le royaume de Juda, de telle façon que chaque ville et que chaque endroit avait les siens: nulle part on ne les voit habiter à part en masses compactes, eux qui devaient vivre des offrandes présentées par le peuple et pour cela résider au milieu de lui.

Mais, en tant qu'aucune fantaisie n'est absolument et purement de la fantaisie, il y a lieu de rechercher les éléments réels qui ont pu servir de point d'attache à cette étrange et audacieuse conception du Code sacerdotal, laquelle, à la différence des autres prescriptions contenues en cet écrit, ne s'appliquait pas plus à la situation des Juifs après la restauration qu'elle ne cadre avec aucun moment de l'histoire ancienne d'Israël. Tout d'abord on voit dans cette prétention le ferme propos d'affirmer l'existence matérielle de Lévi comme tribu à l'égard des autres. L'idée de la tribu spirituelle de Lévi prend définitivement corps dans l'attribution à celle-ci d'un territoire, non point analogue à ceux des autres tribus, — cela on ne pouvait le prétendre — mais correspondant. D'autre part on trouve dans l'ancienne histoire d'Israël le souvenir de villes libres (Deutér., XIX) dont les autels servaient d'asiles. De peur de supprimer les asiles avec les autels par suite de la centralisation qu'il réclame, le législateur deutérononique voulut que quelques-uns des lieux sacrés de la période précédente conservassent leur privilège protecteur, et il en désigne trois pour Juda. Le Code sacerdotal à son tour désigne des villes d'asile, dont plusieurs sont très certainement d'anciens et vénérés lieux de culte. Or, ces noms se retrouvent dans la liste des villes lévitiques (Nombres, XXXV; Josué, XX). En donnant quelque extension à ce fait, on arrive bien vite à penser qu'il faut voir là simplement l'écho de ce souvenir général, qu'il y avait autrefois en Israël un grand nombre de lieux sacrés et de sièges de sacerdoce.

Digitized by Google

Ezéchiel a pu d'ailleurs provoquer la façon singulière dont cette donnée générale a été mise en œuvre, par la division systématique qu'il propose pour l'Israël futur. On sait qu'abandonnant aux Bédouins la rive orientale du Jourdain, il partage la région occidentale en treize bandes parallèles courant de l'Ouest à l'Est. Or, au milieu de la treizième, qui se trouve située entre Juda et Benjamin, les douze tribus mettent à part un territoire carré, de 25,000 coudées de côté, en l'honneur de Yahveh : sur ce territoire lui-même sont tracées d'autres bandes, dont l'une comprend la capitale et sa banlieue (c'est la plus petite) et les autres, d'une part le temple et le territoire des prêtres, de l'autre le patrimoine et les villes des Lévites.

En dehors de la fiction historique dont nous venons de dévoiler l'intention, on peut expliquer de deux manières l'établissement des redevances exorbitantes dont les prêtres obtinrent la faveur. Ou bien les prêtres exigèrent ce qu'ils pensèrent pouvoir obtenir, ce qui implique qu'ils exerçaient le pouvoir sur le peuple, ou bien ils posèrent par une sorte de vue prophétique des exigences inacceptables, que le changement des temps devaient rendre possibles, bien des siècles après. Est-ce Moïse dans le désert qui aurait engagé un peuple, embarrassé pour vivre, à doter aussi généreusement le clergé ? Est-ce à l'époque des Juges, au moment où les tribus et les différents groupes ne songeaient qu'à se maintenir contre les indigènes dépossédés et à fortifier leurs positions, qu'a été établi ce lourd système d'impôts, dont on n'aurait point entrevu la raison d'être et l'utilité ? Quel pouvoir l'aurait imposé ? Les prétentions du Code sacerdotal ou de la loi mosaïque à l'égard des prêtres sont inconcevables avant l'exil. Nos résultats sur ce point confirment donc de la façon la plus précise les conclusions qui découlent invinciblement de l'examen détaillé des textes relatifs à l'organisation successive des différentes parties du culte, sanctuaire, sacrifices, fêtes et prêtres.

Digitized by Google

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION CHRÉTIENNE

(ORIGINES)

Les commencements du christianisme ont donné lieu, dans ces dernières années, tant en France qu'à l'étranger, à un nombre de travaux très considérable, qui portent d'une part sur la personne et l'œuvre du fondateur de cette religion, Jésus de Nazareth, de l'autre sur l'établissement des premières communautés chrétiennes. Leur appréciation même rapide, leur seule énumération, nous entraînerait au delà des limites de ce bulletin. Il est vrai que la plupart de ces études se ressentent du point de vue apologétique ou polémique adopté par leurs auteurs; or celles-là seules nous intéressent ici qui sont conçues au point de vue historique et se proposent, en dehors de toute application édifiante, d'établir les faits avec rigueur et précision.

L'histoire des origines du christianisme dépend d'ailleurs de l'appréciation des sources où l'on en puise la connaissance, et ces sources consistent essentiellement dans la collection des livres sacrés du christianisme connue sous le nom de Nouveau Testament. Ces livres ont été, depuis près d'un siècle, l'objet de recherches très suivies, dont il convient de rappeler tout d'abord les principaux résultats. En marquant le degré d'avancement des solutions relatives aux problèmes que soulève la collection biblique, nous définirons en effet, mieux que par tout autre moyen, l'état actuel de la science sur des matières si controversées. Ici encore M. Reuss nous ser-

Digitized by Google

vira de guide, comme ça été le cas pour l'Ancien Testament[1].

Le classement généralement adopté pour les livres du Nouveau Testament est le suivant: les quatre évangiles, les actes des apôtres, les épîtres de saint Paul, les épîtres catholiques ou générales, l'Apocalypse de saint Jean. M. Reuss a modifié quelque peu cet ordre d'après le principe même qui l'avait dirigé dans le rangement de la Bible juive, c'est-à-dire qu'il a voulu rétablir les différentes phases de la pensée chrétienne, dont ces livres contiennent l'expression, dans leur succession à la foi logique et chronologique. Le quatrième évangile, qui est avant tout un traité de théologie et reflète la façon de voir au moins de la seconde ou troisième génération chrétienne a été renvoyé à la fin de la série : l'Apocalypse, composée avant la destruction de Jérusalem s'est placée immédiatement après les épîtres de saint Paul. Voici d'ailleurs la répartition adoptée, qui n'a pas besoin de longs commentaires pour s'expliquer et se justifier.

PREMIÈRE PARTIE. *L'Histoire évangélique* (synopse des trois premiers évangiles).

SECONDE PARTIE. *L'Histoire apostolique* (actes des apôtres).

TROISIÈME PARTIE. *Les épîtres pauliniennes.*

QUATRIÈME PARTIE. *L'apocalypse.*

CINQUIÈME PARTIE. *Les épîtres aux Hébreux, de Jacques, de Pierre et de Jude.*

SIXIÈME PARTIE. *La théologie johannique* (évangile et épîtres).

L'histoire littéraire offre peu de problèmes plus difficiles et plus attrayants que celui de l'origine et des rapports mutuels des trois premiers évangiles, qui sont les véritables sources de la vie de Jésus. Ils offrent entre eux, à la fois des ressemblances qui vont jusqu'à la similitude, jusqu'à l'identité, et des divergences non moins sensibles. Quelle est la clé de ces différences comme de ces rapports?

La première supposition qui se présente à l'esprit est celle

(1) Voyez la *Revue*, tome Ier, p. 206. — La *Bible*, traduction nouvelle avec introductions et commentaires, par Ed. Reuss, professeur à l'Université de Strasbourg (*Nouveau Testament*, 7 volumes, 1876-1879).

Digitized by Google

d'une succession chronologique dans la composition de ces trois écrits. L'évangile dit de Matthieu, par exemple, ayant été rédigé à un moment où le besoin d'une information sur les faits et discours de Jésus, plus précise que la simple communication orale ne pouvait l'assurer, se faisait sentir au sein des jeunes communautés chrétiennes, aura servi désormais de modèle aux écrivains désireux de retracer l'histoire évangélique. Pour une raison ou pour une autre cette sorte d'évangile-type aura semblé moins approprié aux désirs d'un groupe d'origine différente, et, tout en respectant les parties désormais fixées par le premier écrivain, d'autres rédacteurs, ceux du second et du troisième évangile, auront jugé utile de reprendre en sous-œuvre le travail de leur prédécesseur et tour à tour d'en retrancher et d'y ajouter ce qui répondait au but précis qu'ils se proposaient. Le premier évangile, par exemple, aurait été écrit particulièrement à l'intention des juifs, le second à l'intention des chrétiens d'origine païenne, peut-être latine, le troisième en vue des prosélytes grecs.

Cette explication n'est pas sans contenir une part de vérité. La rédaction des divers évangiles, sans sacrifier absolument les faits à l'esprit de système, comme l'a fait l'auteur du quatrième évangile, ne laisse pas de les plier et de les solliciter, assez rudement parfois, au profit de l'opinion professée dans un groupe particulier. Les éléments *tendanciels* au sein des trois premiers évangiles sont certainement très considérables, malgré l'apparence anonyme et impersonnelle de ces recueils aux allures anecdotiques, et bien qu'ils n'aient pas encore été reconnus et désignés avec toute la précision désirable. — Toutefois, quand on passe au détail, on s'aperçoit qu'elle reste à la surface des faits et ne saurait tenir devant un examen un peu approfondi. On a beau substituer à l'idée de l'antériorité du premier évangile, modèle des deux suivants, la supposition d'un évangile primitif, où chacun aurait puisé à son gré, ou encore d'une tradition évangélique stéréotypée qui aurait rempli le même office : on a beau vouloir attribuer la priorité à Marc sur ses deux congénères ou n'en

Digitized by Google

faire qu'un *epitomator*, un simple abréviateur des deux autres, il est impossible de sortir d'embarras.

Cet embarras devait durer tant qu'on regarderait nos évangiles actuels comme ayant été composés dès le principe dans l'état où nous les possédons aujourd'hui. Les critiques allemands, français et hollandais, après de longues hésitations, sont enfin entrés franchement dans la voie seule féconde, qui consiste à rechercher la première forme de chacun des trois évangiles dits synoptiques. Une fois ces formes restituées, — par hypothèse, il est vrai, — la comparaison faite précédemment devra donner les résultats, jusqu'ici infructueusement poursuivis. M. Reuss est arrivé, par une collation minutieuse, qu'il a fait porter d'abord sur des sections très réduites, puis sur des masses de plus en plus grandes, à des conclusions, que nous ne voulons pas donner pour définitives, mais qui sont assurément très dignes d'attention et satisfaisantes en une grande mesure. D'après lui, le plus ancien de nos évangiles est celui de Marc, mais dépouillé de plusieurs parties, que l'on doit considérer comme des additions postérieures, principalement de l'histoire de la passion. Cet évangile primitif de Marc a été sous les yeux de Luc, qui se l'est presque complètement assimilé et l'a fait entrer, sauf de très légères exceptions, dans son propre ouvrage. L'évangile de Matthieu, de son côté, aurait pour point de départ deux documents principaux : l'évangile de Marc, dans une récension plus complète, et un recueil des *Sentences du Seigneur*, rédigé pour la première fois en langue araméenne. Il a emprunté à ce recueil le contenu des grands discours moraux qui lui donnent sa physionomie particulière. Luc, enfin, a consulté : 1° l'évangile (primitif) de Marc, 2° le recueil des *sentences*, 3° d'autres sources soit orales, soit écrites.

Nous dépasserions les limites que comporte une rapide revue, si nous entreprenions de faire saisir par quelle voie de pareils résultats ont été obtenus[1]. Nous devons nous

(1) On trouvera cette question traitée avec un détail suffisant dans notre, étude intitulée : *De l'origine des évangiles* (*Revue politique et littéraire*, numéro du 9 décembre 1876. p. 558).

Digitized by Google

borner à attirer l'attention sur quelques points, particulièrement sur la manière dont nos récits traitent de la passion.

Les faits qui signalèrent les derniers jours de la vie de Jésus, eurent pour l'église primitive une importance extraordinaire. La prédication apostolique, si remarquablement sobre sur le ministère de Jésus — sobriété qui par places touche au mutisme — s'appuie constamment sur le double et mémorable événement de la crucifixion et de la « résurrection. » M. Reuss croit donc pouvoir affirmer que cette partie de l'histoire évangélique a dû être pour ainsi dire achevée, sinon par écrit, au moins dans la mémoire des narrateurs, longtemps avant que personne eût entrepris de réunir les éléments de la biographie de Jésus pour en faire un livre. A cet égard, l'histoire de la passion sera au corps de l'histoire évangélique ce que cette dernière est au récit de l'enfance et aux évangiles apocryphes qui s'y rattachent et traitent des faits de la vie du prophète galiléen antérieurement à son ministère proprement dit. Ce sont là les trois degrés d'une progression logique. Les souvenirs relatifs à la mort violente de Jésus ont primé longtemps ceux qui avaient trait à son ministère; ces nouveaux besoins n'ont pu, à leur tour, trouver une satisfaction complète que dans la possession d'un récit de l'apparition sur la terre du « fils de Dieu, » dont l'avènement ne devait pas le céder en éclat à sa glorieuse fin. En d'autres termes, les récits relatifs aux derniers jours du fondateur du christianisme ont reçu, avant tous autres, une forme arrêtée; puis ç'a été le tour de l'histoire évangélique proprement dite depuis le baptême donné par Jean-Baptiste jusqu'à l'arrivée à Jérusalem; enfin, on a composé les récits relatifs à la « naissance miraculeuse, » qui ont été certainement inconnus de la primitive église et que l'imagination populaire, non satisfaite encore du merveilleux qu'elle avait répandu à flots sur la vie du « Messie, » a imposés comme prologue à l'épopée évangélique. Rappelons, en passant, que l'évangile, dit de Marc, même sous sa forme actuelle, n'a pas dépassé le second stade et ignore complètement les légendes

Digitized by Google

dont Matthieu et Luc nous offrent deux versions, absolument incompatibles d'ailleurs.

Cette hypothèse se vérifie par l'examen comparatif des versions de la passion. Le parallélisme de nos trois évangiles présente en effet sur ce point des traits nouveaux. A côté de l'accord le plus grand dans la succession des événements, on voit la forme du récit varier d'un auteur à l'autre en ce qui touche les expressions, les détails accessoires, tout ce qui peut tenir à l'individualité des narrateurs. Ce fait incontestable renverse l'hypothèse qui prétend résoudre le problème des rapports de nos évangiles par la seule influence de la tradition orale, « qu'on suppose avoir pu stéréotyper l'histoire, au point que différents auteurs, indépendants les uns des autres, auraient pu se servir des mêmes termes, dans des récits plus ou moins étendus, à une quarantaine d'années de distance des faits. Si telle avait été la puissance de la tradition, elle devrait se montrer surtout dans cette partie le plus fréquemment répétée, et c'est précisément ici que la phraséologie est la moins identique et que les détails varient au plus haut point. »

Mais, si grande que nous fassions la part de la variété, il résulte de l'examen comparatif du récit de la passion chez Marc et chez Luc, que ce dernier n'a pas eu sous les yeux le texte auquel il a emprunté d'ailleurs et souvent mot pour mot le corps de son livre. Que faut-il en conclure? C'est que l'exemplaire de Marc qui a été sous les yeux de Luc *ne contenait pas le récit de la passion.* Mais un évangile sans la passion est-il possible? — En soi, sans doute la chose se peut comprendre. On conçoit que la partie de l'histoire évangélique la plus vivante, la plus étroitement liée avec la foi de tous, ait été écrite la dernière, puisque tous pouvaient la raconter. Il n'en était pas de même des scènes nombreuses, éparses et variées qui composent le récit du ministère de Jésus.

Des trois premiers évangiles, un seul donc, celui qui nous est connu sous le nom de Luc, nous serait parvenu sous sa

Digitized by Google

forme primitive. Les deux autres ont passé par différentes formes. Ce résultat modifie singulièrement la physionomie des questions relatives à la date et à l'authenticité proprement dite des évangiles. Le Marc « primitif » est-il dû à la plume d'un disciple de l'apôtre Pierre? Les « Sentences du Seigneur » ont elles été rédigées par l'apôtre Matthieu? Quand même on résoudrait par l'affirmative cette double interrogation, on resterait bien loin de l'attribution que la tradition fait des deux premiers évangiles à ces personnages de la première génération chrétienne. En d'autres termes, admettons pour un moment comme démontrée l'authenticité tant des « sentences dites de Matthieu » que de l' « évangile primitif dit de Marc, » ces deux livres ont subi une série de transformations telles que le brevet d'origine que nous leur pourrions conférer ne s'applique pas aux œuvres que nous avons sous les yeux. Quant à l'Évangile de Luc, son auteur serait tout au plus un disciple de saint Paul, qui n'était pas lui-même un disciple de Jésus.

Nous n'arriverons point à quelque chose de plus précis pour les dates, puisque autant de remaniements des évangiles primitifs, autant de dates. Il faut savoir ici se contenter de peu, comme en mainte autre question d'authenticité littéraire. Sur un point aussi délicat, c'est tout particulièrement le cas de se prémunir contre des conclusions qui affecteraient, plutôt qu'elles ne le posséderaient réellement, le caractère d'une rigoureuse précision. C'est déjà beaucoup de pouvoir affirmer, d'une part que le rédacteur de notre évangile actuel de Matthieu a incorporé dans son œuvre une collection de discours de Jésus qui *pouvait* remonter à un témoin auriculaire, de l'autre, que nous possédons dans l'évangile de Marc, débarrassé d'un certain nombre de parties, le sommaire du tableau que l'église chrétienne primitive se faisait du ministère de Jésus.

Il faut qu'on nous accorde, toutefois, que ce « sommaire, » tel que l'a dégagé l'examen attentif de quelques exégètes contemporains, a déjà des allures bien légendaires et bien mythi-

Digitized by Google

ques. L'histoire se dérobe sous la fantaisie surnaturelle. On a essayé d'établir que le Marc primitif s'était montré beaucoup plus sobre à cet égard que les auteurs des récensions évangéliques subséquentes; cela n'est rien moins que prouvé. Des récits tels que celui de la double multiplication des pains, par exemple, ne sont pas faits pour inspirer confiance, puisqu'ils supposent une sorte de doublement de la légende, tel qu'il faut un certain temps pour l'accomplir. Qui ne voit en effet que l'histoire primitive ne connaissait qu'une seule multiplication? Seulement les chiffres des participants variaient dans la bouche des narrateurs. L'écrivain naïf qui, se trouvant en présence de deux versions légèrement différentes, n'a pas su les réduire à l'unité, mais les a recueillies et données à quelques pages de distance, ne possédait sans doute point le sens le plus élémentaire de l'histoire, mais il ne comprenait pas même la légende. Cette légende, à son tour, il lui a fallu un certain temps pour venir à l'existence. On peut supposer qu'elle vient de la matérialisation de quelque parole prononcée par Jésus dans un sens spirituel ou allégorique. Que d'intermédiaires ici entre notre « évangile primitif » et ce qui a dû se passer ou se dire dans la réalité, — entre les portions les plus anciennes, les plus « authentiques » de nos évangiles et l'histoire!

En résumé, les évangiles synoptiques, considérés comme sources de renseignements historiques sur un homme et sur la vie de cet homme ont un triple inconvénient : ils ne nous sont point parvenus dans leur état primitif, mais à la suite d'une série de remaniements; ils ont été envahis dès le principe par la végétation de la légende sous sa forme la plus populaire et la plus massive; ils ont été remaniés au point de vue des partis qui divisèrent les communautés de la seconde et de la troisième génération chrétienne, de façon à appuyer certaines tendances dogmatiques et à en combattre d'autres. — En considérant comme admis les résultats obtenus par la très savante étude de M. Reuss, il y a donc encore beaucoup à faire avant d'arriver à une vue complète en ce qui concerne leur composition.

Digitized by Google

Avec les Actes des Apôtres, nous trouvons-nous sur un terrain plus résistant? — Oui, dans une réelle mesure. A de certaines pages le merveilleux disparaît presque complètement ou devient épisodique. Ailleurs, ce merveilleux prend la forme modeste de révélations par songes. Ce n'est pourtant point encore un livre d'histoire, surtout dans les premiers chapitres qui contiennent la fameuse méprise relative au don des langues étrangères. Nous savons pertinemment par les épîtres de saint Paul, ce qu'il faut entendre par la glossolalie, manifestation extatique fréquente dans les grandes crises religieuses; or l'écrivain du livre des Actes s'exprime de façon à faire croire qu'après la Pentecôte les apôtres reçurent la faculté de se faire comprendre de personnes de différentes langues et de différents pays. Et c'est à Luc, disciple et contemporain de saint Paul, que l'on attribue la composition de notre livre!

Sans insister sur ce point, rappelons que la grande majorité des critiques veut que le troisième évangile et les Actes aient dû leur origine à un même auteur. N'oublions pas non plus cette considération, que les membres de l'église primitive, convaincus de la fin du monde prochaine, imminente (le témoignage de l'apôtre Paul est décisif à cet égard), n'avaient point de raisons pour retracer l'histoire des années écoulées depuis la mort de Jésus. Il n'était guère possible de tracer le tableau des origines de l'église chrétienne, de raconter les épisodes de l'activité missionnaire d'un saint Pierre et d'un saint Paul, avant les dernières années du premier siècle.

Cela n'empêche point que l'auteur n'ait pu se rapprocher de l'époque qu'il prétendait raconter, soit par les récits de vieillards, soit par la possession de souvenirs, nous dirions presque de fragments de mémoires. On a, de tout temps, été très frappé de la remarquable précision de quelques-unes des pages qui racontent les voyages de saint Paul, particulièrement son transport à Rome après l'appel qu'il avait interjeté : J'en appelle à la justice impériale!

Au fond, comme c'était le cas pour les évangiles, la valeur

Digitized by Google

historique du livre des Actes n'est point attachée au nom de son auteur ou à la date de sa composition, la personnalité connue de l'un devant servir de garantie à son contenu, la fixation de l'autre devant en faire le contemporain et le témoin des événements qu'il retrace. Les différentes pages de cette œuvre précieuse, dont l'absence restreindrait si singulièrement nos moyens d'information déjà si insuffisants sur les commencements de l'église chrétienne, doivent être pesées une à une et se faire valoir par leur examen intrinsèque.

Un mot encore sur ce titre d'Actes des apôtres qui dépasse singulièrement la matière abordée et traitée dans ce court écrit. « On est allé trop loin, dit fort bien M. Reuss, en décorant ce livre du titre d'Histoire de l'Église chrétienne ou siècle apostolique, ou plutôt en interprétant dans ce sens le titre usité. Il y a sans doute du vrai dans cette interprétation, et nous serions bien ingrats si nous voulions ici marchander l'importance de ce travail, à défaut duquel nous serions dans l'impossibilité de nous former une idée tant soit peu claire de la manière dont se sont produits les deux faits les plus considérables de cette première période, l'évangélisation du monde païen et la séparation de l'Église et de la Synagogue. Si le livre des Actes nous manquait, nous n'aurions plus guère de critère sûr pour apprécier à leur juste valeur les innombrables traditions légendaires sur le siècle apostolique, qui ne tardèrent pas à circuler dans les églises : les épîtres de Paul même, ces précieux documents de l'histoire authentique, sans rien perdre de leur valeur intrinsèque, nous offriraient non moins d'énigmes que d'utiles renseignements. Notamment à l'égard du développement graduel des idées et des institutions, nous n'aurions que des notions fausses ou incomplètes, parce que nous dépendrions entièrement des théories, qui sont sans doute un élément très important de l'histoire, mais qui ne la constituent pas à elles toutes seules. On n'a qu'à voir la conception tout idéale des débuts de l'église, telle qu'elle a prévalu dès l'abord dans les écoles sorties de la Réforme (où pourtant on connaissait les Actes !), pour se

Digitized by Google

convaincre de la justesse de notre observation. A ce point de vue nous ne voulons donc pas nous récrier contre ce nom d'une première ébauche de l'histoire de l'Église, qu'on a donné à cet ouvrage, indispensable même à ceux qui font le plus de réserves au sujet de certains détails. Mais personne ne soutiendra plus aujourd'hui que nous avons là une histoire complète. Si nous accordons volontiers que notre livre a épuisé les souvenirs authentiques relatifs aux (douze) apôtres, nous insisterons aussi sur les nombreuses lacunes qu'il présente dès qu'on désire sortir de ce cercle étroit. Qu'on nous permette d'établir cela par un petit nombre d'exemples choisis presque au hasard. Longtemps avant la destruction de Jérusalem, il y avait une communauté chrétienne à Rome; Paul a dû la trouver assez importante pour lui adresser la plus longue de ses épîtres et pour vouloir se créer là un nouveau centre d'activité. Quelle a pu être l'origine de cette communauté, dont la fable seule attribue la fondation à Pierre? Quelle tendance avait son christianisme? Les Actes n'en disent rien; l'auteur ne paraît pas avoir entrevu l'immense intérêt qui devait, même déjà de son temps, s'attacher à cette localité, et ce qu'il nous dit de Rome (chap. XXVIII), loin de nous orienter, ne fait que dérouter la sagacité de l'historien moderne. On a toujours fait honneur au rédacteur de ses récits variés et pittoresques relatifs aux voyages de Paul, et certes nous ne voulons pas amoindrir le mérite de ces pages. Mais quand on lit les épîtres du grand apôtre, on s'aperçoit aussitôt de l'insuffisance de la partie de l'ouvrage qui s'occupe de lui. » On sait que le livre ne nous est pas parvenu en entier, car il finit avec une brusquerie singulière qui laisse le lecteur en suspens. Il est encore un problème très intéressant que soulève cet écrit: c'est la question de sa tendance. L'école de Baur y a signalé une tentative de réconciliation entre les partis hostiles des disciples de Pierre et de Paul. En effet l'auteur parle avec une égale faveur de ces deux personnages et semble avoir pris soin d'adoucir tout ce qui trahirait d'une façon trop évidente la lutte soulevée entre les chrétiens judaïsants groupés

Digitized by Google

autour du premier et les chrétiens libéraux ou paganisants dont saint Paul était le porte-drapeau. Nous devons réserver à un autre moment l'examen de ce curieux problème d'histoire littéraire et théologique.

Voici enfin des documents d'un accent et d'une saveur personnels, une série de lettres dont le contenu nous transporte dans un milieu vivant et vrai, une « correspondance » où se réfléchissent les ardeurs, les impatiences, les angoisses d'une vie de lutte et d'action.

Les lettres de saint Paul, antérieures de bon nombre d'années à la destruction de Jérusalem, sont en réalité les documents les plus anciens du christianisme naissant avec l'apocalypse dite de saint Jean. Est-ce à dire que M. Reuss aurait mieux fait de les placer en tête du Nouveau Testament? En théorie, cette classification pourrait se soutenir par d'assez bons arguments; en fait, et bien que tant l'Évangile que les Actes soient de date plus récente, ils méritaient d'obtenir ou, plus exactement, de conserver la première place à cause de l'antériorité de l'objet dont ils traitent. Mais cette place d'honneur ne doit pas nous faire perdre de vue que le document le plus authentique du christianisme primitif se retrouve dans la correspondance du grand apôtre des gentils. Ici seulement nous touchons le sol, que nous ne pouvons atteindre ailleurs qu'après avoir creusé à une profondeur plus ou moins grande.

La plupart des éditions modernes de la Bible mentionnent quatorze épîtres de saint Paul; il convient d'en retrancher l'épître aux Hébreux, qui ne porte même pas son nom et qu'une absence totale de sens critique a seule pu permettre de lui attribuer. Sur les treize qui se réclament positivement de lui, plusieurs, à leur tour, ont vu leur authenticité contestée, tout particulièrement les trois dites pastorales, adressées à Timothée et à Tite, celles aux Éphésiens et aux Colossiens. Mais on a également attaqué l'origine des deux épîtres aux Thessaloniciens et de celle aux Philippiens. L'illustre chef

Digitized by Google

de l'école de Tubingue, Ferdinand Christian Baur, n'en avait conservé que quatre, celles aux Romains, aux Corinthiens (deux) et aux Galates, les plus importantes, il est vrai, de la collection. Une discussion très vive s'est établie sur le bien-fondé de cette appréciation. La critique n'a point réussi à se mettre d'accord; cependant certains points sont acquis. Les épîtres pastorales sont décidément condamnées, moins par l'impossibilité de leur trouver une place dans la vie de l'apôtre, telle que les différentes sources nous permettent de la reconstituer, que par les institutions et l'esprit tout différents qu'elles nous révèlent. Nous nous y trouvons en présence d'une organisation ecclésiastique telle que la seconde ou la troisième génération chrétienne peuvent seules l'avoir connue ; plusieurs passages font également pressentir les tendances gnostiques. M. Reuss, par un esprit de conservation auquel ses études sur l'Ancien Testament ne nous préparaient pas, a toutefois entrepris de rompre une dernière lance en faveur d'une cause perdue. En même temps, se rendant compte de la difficulté de cette tâche ingrate, il a borné son effort à arracher du naufrage une des trois condamnées, la seconde lettre à Timothée, dont l'accent est, par places, singulièrement personnel. Quelque importance qu'on attache à ce détail, la critique a toujours considéré ces trois épîtres comme indissolublement liées. L'abandon que M. Reuss a fait de deux d'entre elles sauvera-t-il la troisième? On pensera plutôt que celles-ci entraînent leur congénère dans un commun désastre.

Quelques critiques, indépendants d'ailleurs, effrayés de voir fondre la collection paulinienne sous l'analyse impitoyable de certains de leurs confrères, ont imaginé une théorie assez ingénieuse et qui, sur le domaine de la théorie tout au moins, est fort soutenable. L'un d'entre eux, M. Sabatier, dans une étude très distinguée, intitulée *L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*, a prétendu qu'on devait voir dans les différentes épîtres autant d'étapes d'une pensée qui se transforme avec le temps et la réflexion, et qui irait ainsi

Digitized by Google

des Thessaloniciens aux Éphésiens en passant par les épîtres aux Romains, Corinthiens et Galates, ces dernières restant l'expression la plus authentique de la pensée mûrie et fermement assise de leur auteur. Ce raisonnement ne nous a point convaincu ; l'authenticité des Éphésiens et des Colossiens, en particulier, nous semble des plus difficilement soutenable.

Quand on aboutit à l'inauthenticité de la plus grande ou d'une bonne partie des lettres qui portent le nom de l'apôtre saint Paul, on se trouve en présence d'un phénomène littéraire dont le judaïsme de l'époque et le christianisme naissant nous offrent de nombreux exemples : ce phénomène est celui d'une littérature pseudonyme, pseudépigraphe, dont les auteurs abritent leur pensée sous le couvert d'un nom vénéré du passé. On s'est fort indigné, dans certains cercles, contre la supposition de « faux » subrepticement introduits dans les livres sacrés. Aujourd'hui que la littérature et les mœurs de l'époque sont mieux connus, ces particularités littéraires sont envisagées à un point de vue tout différent. Il est tel de ces écrits pseudépigraphes qui devient tout d'un coup une source de renseignements précieux sur un mouvement d'idées dont il reste le seul représentant authentique. Le développement, les progrès, les complications de l'organisation ecclésiastique tels que les révèlent les épîtres dites pastorales, nous livrent le secret d'une époque, dont le souvenir a été assuré par la fraude pieuse du pseudonymat ; sous le patronage d'un grand nom, de précieuses et instructives pages nous ont été conservées.

L'Apocalypse a passé pendant longtemps pour un livre énigmatique et indéchiffrable. Elle jouait dans le Nouveau Testament le rôle attribué à Daniel dans l'Ancien. Aujourd'hui es deux livres de Daniel et de l'Apocalypse sont considérés comme particulièrement clairs : leur contenu, leur date, leur raison d'être sont parfaitement connus et élucidés[1]. Il n'est

) Voyez notre article *Daniel* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses.* ome III, p. 572-590.

Digitized by Google

que juste de rappeler ici que M. Reuss n'a pas peu contribué à résoudre l'énigme de l'apocalypse chrétienne, monument immortel des espérances nourries au sein des communautés chrétiennes dans les années qui précédèrent la destruction de Jérusalem.

Le seul point qui reste en suspens concerne la question d'auteur. Le livre se donne comme une « révélation accordée par Dieu et transmise par Jésus-Christ à son serviteur Jean. » Quel est le Jean dont il est ici question, et ce Jean peut-il être reconnu comme le véritable auteur du livre ? La tradition désigne l'apôtre Jean, auquel elle attribue également le quatrième évangile. L'incompatibilité de ces deux ouvrages ayant été mise en lumière par les travaux du milieu du siècle, les uns ont préféré dépouiller l'apôtre de sa paternité à l'égard de l'évangile, tandis que d'autres se prononçaient dans un sens directement contraire : les uns comme les autres obéissaient peut-être, en ce faisant, à des préférences dogmatiques. Aujourd'hui l'on peut en traiter plus froidement. « Quelle que soit l'opinion qu'on se forme de l'origine du quatrième évangile, dit avec raison M. Reuss, cela ne saurait préjuger la solution de l'autre partie du problème. »

Le savant critique alsacien trouve sous la plume de l'auteur de l'Apocalypse plusieurs expressions qui conviendraient mal à un apôtre. « Au chapitre XXI, où il est fait une description splendide de la nouvelle Jérusalem, il est dit, au verset 14, que les murailles de la ville sont assises sur douze pierres fondamentales et que sur ces pierres sont inscrits les noms des douze apôtres. Nous avouons qu'il nous répugne d'admettre que l'un des Douze se soit décerné à lui-même un si grand honneur... Plus nous y réfléchissons, plus ces douze noms inscrits sur les murs de la nouvelle Jérusalem, tout en trahissant chez l'auteur ce judéo-christianisme pour lequel l'apostolat des Douze était une dignité supérieure et un privilège exclusif, le placeront dans une sphère et à une distance où l'on devait avoir l'habitude de reconnaître l'une

Digitized by Google

et l'autre avec déférence et sans jalousie. » Nous partageons tout à fait ce sentiment. Quel est donc ce Jean? « Nous penchons, dit M. Reuss, pour l'opinion qui voit dans ce Jean, lequel dit avoir composé l'ouvrage, quelque homonyme de l'apôtre. » M. Reuss n'examine pas si l'auteur n'a toutefois point prétendu se désigner comme étant l'apôtre Jean : l'Apocalypse rentrerait, à ce compte, dans la catégorie des œuvres pseudépigraphes. Nous posons la question sans nous y engager davantage.

Dans son volume des *épîtres catholiques*, M. Reuss traite de l'épître aux Hébreux, des épîtres de saint Jacques, saint Pierre (deux) et saint Jude. Le premier de ces écrits est certes une des compositions les plus originales du Nouveau Testament ; c'est un traité didactique, muni d'un appendice épistolaire, qui a entraîné la dénomination usuelle. « Nous inclinons à penser, dit M. Reuss, que la partie principale a été écrite indépendamment de toute préoccupation de circonstance. Elle paraît avoir eu, dans la pensée de l'auteur, une portée toute générale : car elle discute d'une manière purement théorique la question capitale qui s'agitait dans l'Église primitive, savoir celle du rapport entre l'ancienne et la nouvelle économie, entre la loi et l'Évangile. Ce discours, aussi distingué par la netteté de la disposition et l'élévation des idées, que par l'élégance et la correction classique du style, établit les prérogatives du Christ sur les organes de la révélation faite au Sinaï, et la supériorité absolue des biens assurés aux croyants par le nouvel ordre de choses sur les avantages plus ou moins imaginaires, et en tout cas insuffisants, que la loi offrait au peuple de Dieu. Il a pour but de faire comprendre aux chrétiens, partisans de celle-ci, l'erreur de leur point de vue et les mécomptes auxquels ils s'exposent en y persistant. »

L'épître aux Hébreux est anonyme, on le sait. En un moment où l'on croyait pouvoir arriver à des solutions précises sur les problèmes littéraires que soulève la collection sacrée, on a dépensé beaucoup d'efforts pour en revendiquer la pa-

Digitized by Google

ternité en faveur de tel ou tel personnage de la primitive église. Il est inutile de montrer que de telles recherches ne peuvent aboutir. M. Reuss, qui représente en ces matière, une opinion aussi éclairée que mesurée, le dit, de son côté, fort nettement : « On peut alléguer des raisons plus ou moins plausibles pour prouver que tel ou tel personnage apostolique *pourrait bien* être l'auteur qu'on cherche, mais comme on a pu en signaler plusieurs auxquels il serait permis de songer et que, d'un autre côté, nous ne connaissons qu'un bien petit nombre d'individus contemporains des apôtres, sans pouvoir affirmer que parmi ceux dont il n'y a plus de trace, il n'y ait pas eu des gens lettrés et instruits, toutes ces hypothèses restent de purs exercices de sagacité, et aucune n'arrive à des résultats qui s'imposent à la science. » Entre autres noms, on a prononcé ceux de Barnabas et d'Apollos.

Ce qui est plus important, c'est de déterminer, dans la mesure du possible, l'époque à laquelle il convient d'assigner la rédaction de cet écrit. Il résulte déjà d'expressions très significatives relevées dans les premières pages de l'épître, que l'auteur appartenait tout au moins à la seconde génération chrétienne. En le plaçant vers la fin du siècle, on se tiendra dans des limites raisonnables. M. Reuss, penche, mais sans y insister beaucoup, pour une origine un peu plus ancienne.

Les Actes des Apôtres et l'épître aux Galates donnent une très grande importance, dans la direction de l'église de Jérusalem et du christianisme primitif, à Jacques, « frère du Seigneur, » identifié par plusieurs avec Jacques le Mineur, fils d'Alphée. « Il nous paraît sûr et certain, dit M. Reuss, que le nom de Jacques que nous lisons dans l'adresse, désigne le personnage qui nous est plus particulièrement connu par le récit des Actes (XII, 17; XV, 13; XXI, 18) et par l'épître aux Galates (I, 19; II, 9). De ces divers passages, il résulte qu'à l'époque illustrée par les travaux apostoliques de Paul, ce disciple se trouvait placé de fait à la tête de l'église de Jérusalem et exerçait une influence prépondérante et décisive,

Digitized by Google

non seulement dans le sein de la communauté de la métropole et parmi les nombreux chrétiens de la Palestine, mais même au dehors (Galates, II, 12) sur tous ceux qui, tout en s'attachant à l'Évangile, entendaient bien ne pas rompre avec la loi.... Nous ne nous tromperons certainement pas en disant que cet apôtre était reconnu, en quelque sorte, comme le chef visible et temporaire de la chrétienté, du moins de cette partie qui, recrutée parmi les hommes pieux de la synagogue, ne s'était pas encore fusionnée avec des éléments d'origine étrangère et n'avait pas encore subi l'ascendant des idées nouvelles et universalistes, mises surtout en circulation par l'apôtre des gentils et son école. » On voit quel intérêt s'attacherait à la possession d'un manifeste émané du chef illustre de l'église de Jérusalem, dont on place la mort vers l'an 62 ou 64 de l'ère chrétienne.

Le fait est que l'esprit judaïsant, dont saint Jacques fut le représentant le plus résolu, n'est pas étranger à la lettre qui porte son nom; on sait que la doctrine de saint Paul y est prise à partie directement et d'une façon très vive : « Veux-tu savoir, ô homme vain ! que la foi sans les œuvres est stérile ? N'est-ce pas pour des œuvres que notre père Abraham a été déclaré juste, parce qu'il avait offert sur l'autel son fils Isaac ? Tu vois que la foi coopérait à ses œuvres, et c'est par les œuvres que la foi fut rendue parfaite, et l'Écriture fut accomplie en ce qu'elle dit : Abraham crut Dieu et cela lui fut imputé à justice; — et il fut appelé l'ami de Dieu. Vous voyez que c'est par suite des œuvres que l'homme est déclaré juste et non par suite de la foi seule, *sola fide* » (II, 20-24). L'épître appartient donc bien évidemment aux cercles judaïsants, mais il sera plus prudent de n'en pas attribuer l'origine au personnage apostolique dont elle porte le nom. C'est l'opinion de M. Reuss, qu'il appuie sur la considération du caractère général de l'œuvre et sur un certain nombre de traits. « Nous ne serons pas étonnés, écrit-il avec la prudence qu'il apporte dans la solution des problèmes d'authenticité littéraire du Nouveau Testament, de voir la critique contem-

Digitized by Google

poraine pencher de plus en plus vers l'opinion que cette épître de Jacques date du second âge. » — C'est donc un écrit de plus à ranger dans la catégorie des pseudépigraphes.

Des deux épîtres qui portent le nom de l'apôtre saint Pierre, la seconde est condamnée depuis longtemps. On s'accorde à en placer la composition vers le milieu du second siècle. Son caractère pseudonyme ou supposé est marqué avec tant d'évidence qu'elle a fait accepter, malgré de vives protestations, l'idée de la présence dans les livres sacrés du christianisme d'écrits faussement attribués à des personnages vénérés. On a pu juger par ce qui précède des progrès que cette idée a faits dans les derniers temps.

La première épître de saint Pierre, sans présenter des caractères aussi évidents d'inauthenticité, doit être également abandonnée. On y trouve d'une façon trop visible l'influence de saint Paul, tant dans la pensée générale que dans le style. Or Pierre était avec Jacques le représentant des tendances judéo-chrétiennes. Aussi a-t-on attribué cette lettre à un auteur postérieur aux débats si vifs qui divisèrent les premières générations chrétiennes et désireux de couvrir du nom respecté de l'apôtre Pierre une tentative de conciliation entre les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens. Le style en est d'ailleurs déplorable et, pour trouver un exemple d'une langue aussi enchevêtrée, il faut chercher une comparaison dans quelques passages de l'épître aux Éphésiens. Qu'on nous permette d'en citer, pour appuyer notre dire, la première phrase : « Béni soit Dieu qui est aussi le père de notre Seigneur Jésus-Christ, lui qui, selon sa grande miséricorde, nous a fait renaître par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts pour une espérance vivante, pour un héritage incorruptible, immaculé, inaltérable, lequel est réservé dans les cieux pour vous qui, grâce à la puissance de Dieu, êtes gardés par la foi, en vue du salut prêt à être révélé dans l'époque dernière, dans laquelle vous devez tressaillir d'allégresse, après avoir été pendant peu de temps encore, s'il le faut, attristés par des tentations de diverse nature, afin

Digitized by Google

que l'épreuve à laquelle est mise votre foi, plus précieuse que l'or qui, tout périssable qu'il est, est cependant éprouvé par le feu, se tourne en louange en gloire et en honneur, lors de la révélation de Jésus-Christ, que vous aimez sans l'avoir vu, à l'égard duquel, sans le voir encore, mais croyant, vous êtes transportés d'une joie inexprimable et glorieuse, parce que vous obtenez, ce qui est le terme de la foi, le salut des âmes ! »

La courte épître de Jude « serviteur de Jésus-Christ et frère de Jacques, » le chef de la communauté de Jérusalem, doit être rangée sans contestation dans la catégorie des écrits supposés ou pseudépigraphes. L'auteur montre qu'il appartient au moins à la fin du premier siècle par un passage tel que celui-ci : « Mes bien-aimés, rappelez-vous les paroles qui ont été dites *autrefois* par les apôtres de notre Seigneur Jésus-Christ quand ils vous ont dit qu'à la fin des temps, etc. » (verset 17). Ce petit écrit ne laisse pas toutefois d'offrir de l'intérêt, ne fût-ce que par ses allusions à des légendes juives telles que le commerce des anges avec les femmes, où la Genèse (VI, 2) voit une des causes de la corruption dont le déluge devait être le châtiment, et la dispute de l'archange Michel avec le diable au sujet du corps de Moïse, et surtout par la citation qu'il emprunte au livre d'Hénoch, ce fameux ouvrage pseudépigraphe retrouvé dans le canon de l'église d'Abyssinie.

Dans son dernier volume, M. Reuss a traité de la théologie johannique, représentée d'une part par le quatrième évangile, de l'autre par les trois épîtres dites de saint Jean. Nous touchons ici à des questions autour desquelles s'est élevée la polémique la plus ardente, comparable seulement aux discussions entreprises sur la composition de Pentateuque. Mais là encore, le terrain se dégage, et, bien que certains points restent controversés, on peut assurer que le problème s'est singulièrement rapproché de sa solution. Il appartenait à M. Reuss d'exposer magistralement l'état d'un travail critique auquel il a fourni, depuis quarante ans, de précieux et abondants ma-

Digitized by Google

tériaux[1]. Si l'on compare le quatrième évangile aux trois premiers on est en droit de dire, selon l'heureuse expression de notre auteur, qu'on n'y trouve pas « l'histoire de Jésus, mais la philosophie de cette histoire, » philosophie élevée et subtile, absolument étrangère au sentiment des réalités, et telle que l'explique seul un développement avancé de la spéculation théologique. Par là nous ne tranchons point précisément la question de date et d'auteur, pourvu toutefois qu'on nous accorde que cet écrit n'a pu être composé qu'à une distance assez grande des premiers commencements de l'église chrétienne et que son auteur n'a pu être ni un disciple immédiat de Jésus, ni quelqu'un ayant vécu longtemps au milieu de la première génération chrétienne.

Quelques critiques assurent toutefois que l'auteur du quatrième évangile a recueilli et nous a conservé un certain nombre de souvenirs historiques précis sur la personne de Jésus, souvenirs qui avaient échappé aux rédacteurs des autres évangiles. On peut admettre ce fait sans contredire directement ce qui vient d'être dit plus haut. Nous sommes beaucoup trop ignorants de la manière dont se sont transmis au sein des premières communautés les souvenirs relatifs au fondateur du christianisme pour être, en droit d'affirmer *a priori* que l'écrivain qui a plié sans scrupule le cadre ordinaire et convenu de la vie de Jésus aux exigences de sa théologie, — nous allions dire de sa théosophie, — n'ait pu en revanche, par un canal inconnu, avoir connaissance de certains traits qu'il lui aura convenu d'incorporer dans son œuvre. Mais nous n'attachons à cette réflexion qu'une importance très secondaire.

L'opinion qui veut faire du quatrième évangile l'œuvre d'un apôtre n'est donc plus discutable en bonne critique.

(1) Dès 1840, l'éminent exégète publiait ses *Ideen zur Einleitung in das Evangelium Johannis*. Dans son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (1re édition, 1852, 3e édition 1864), il a mis en lumière, avec beaucoup de force et de sagacité, les traits caractéristiques de la théologie johannique.

Digitized by Google

Cela bien et dûment constaté, nous nous trouvons en face d'un problème d'importance bien moindre, il est vrai, mais aussi attrayant que complexe et qui concerne l'auteur réel de cet écrit.

La tradition ecclésiastique, de fort bonne heure déjà, a placé notre évangile sous le couvert de l'apôtre Jean ; mais le texte lui-même est muet à cet égard, et l'auteur ne s'y déclare nulle part expressément. On peut seulement remarquer l'affectation avec laquelle le livre relève à tout propos la personne du fils de Zébédée. Les remarques que suggère et les conclusions auxquelles peut conduire cette attitude, sont très bien indiquées par M. Reuss : « Cette position prééminente assignée au fils de Zébédée, dit-il, tant en général et relativement à tous ses condisciples que particulièrement aux dépens de Pierre, l'apôtre en chef d'après une tradition plus ancienne encore et confirmée d'avance par les récits synoptiques et les Actes, est-elle bien de nature à corroborer l'opinion qu'il est lui-même l'auteur d'un livre qui revendique pour lui cette place privilégiée ? » — « Après tout, continue notre auteur, on se demande ce que signifie cette affectation de désigner l'un des douze disciples, un seul, d'une manière si mystérieuse ? On peut répondre à cette question de trois manières. — Les uns, et ce sont les anciens d'abord et tous leurs successeurs qui ont simplement adopté la tradition ecclésiastique,.. n'y ont vu que la preuve la plus directe de l'identité de ce disciple avec l'auteur du livre. — D'autres, en bien petit nombre, ont voulu y voir la prétention d'un écrivain anonyme de se faire passer pour l'apôtre Jean. Cette opinion repose, à ce qu'il nous semble, sur une base bien peu solide. Il est vrai que les siècles de la grande transformation religieuse, avant et après la naissance de Jésus-Christ, nous ont laissé une si prodigieuse quantité d'ouvrages supposés, juifs et chrétiens, qu'un examen préalable est partout utile et nécessaire. Mais ils trahissent généralement leur véritable origine d'une manière bien plus directe et s'appliquent surtout à accentuer les noms qui doivent leur servir

Digitized by Google

de passe-port. Ici nous ne voyons rien de pareil. L'auteur, en supposant qu'il ait voulu en imposer à ses lecteurs, aurait sans doute éprouvé le besoin de se poser comme apôtre d'une manière directe. Mais il y songe si peu, qu'il n'ajoute pas mêmeau nom du seul Jean qu'il introduit nominativement l'épithète de Baptiste, qui lui est donnée partout ailleurs. On serait donc plutôt autorisé à dire qu'il tenait à faire oublier qu'il y en avait encore un autre qui a pu jouer un rôle dans cette histoire. Ce n'est pas ainsi que procédaient alors les écrivains de cette catégorie. »

« Il y aurait peut-être moyen, conclut M. Reuss, de trouver le mot de l'énigme dans une troisième formule et de concilier les deux séries d'observation que nous avons faites et discutées dans cette introduction,.. ce serait de regarder l'apôtre Jean, non comme l'auteur direct, le rédacteur et encore moins comme le prête-nom mis en avant par un écrivain qui aurait trouvé utile de prendre un masque, mais comme le garant d'un certain nombre de détails historiques et de certaines paroles provenant de Jésus, qui ne se rencontrent pas dans nos autres sources et qui portent le cachet de l'authenticité. » Si nous comprenons bien la pensée de M. Reuss, il rejette d'une façon absolue l'idée que le quatrième évangile soit une œuvre pseudonyme, au sens propre du mot, dont l'auteur se serait couvert de l'autorité de l'apôtre Jean; et nous avouons que le pseudonymat de l'écrivain auquel nous devons cette remarquable composition, aurait en effet des allures bien singulières, des allures presque anonymes.

Le mystère dont s'entoure l'écrivain s'expliquerait-il donc par des emprunts faits à une tradition directement rattachée à l'apôtre saint Jean? Cela me paraît plus difficile encore à soutenir. Si le nom de saint Jean est mis en avant, c'est, pour me servir de l'expression dont use M. Reuss, comme « garant » de ce que cet évangile apporte de renseignements nouveaux; or ce caractère de nouveauté n'éclate-t-il pas précisément dans l'élément théologique et spéculatif qui nous entraîne loin de l'entourage immédiat de Jésus? L'hy-

Digitized by Google

pothèse de M. Reuss me semble donc aller à contre-sens de l'objet qu'il se propose. La garantie en question aurait été bien mal à propos invoquée, puisqu'elle a servi à couvrir les parties non-johanniques, de beaucoup les plus importantes, et dont l'originalité avait précisément besoin d'un haut patronage. Le procédé adopté par l'auteur était ainsi tout d'abord mystérieux (puisque Jean n'est pas directement désigné et qu'il est seulement question du « disciple que Jésus aimait »;) il devait encore donner lieu à l'équivoque, — et cela n'a pas manqué. M. Reuss, pas plus que les défenseurs du pseudonymat proprement dit dont il combat les conclusions, ne justifie d'ailleurs les réticences de l'écrivain : s'il réclame de l'auteur pseudépigraphe la franchise de son « faux, » nous réclamerons plus encore de l'auteur auquel il attribue le quatrième évangile, la franchise de l'assertion, légitime d'après l'éminent critique, par laquelle il revendique la paternité apostolique pour une partie de ses renseignements.

Il nous paraît donc que, si l'auteur du quatrième évangile avait voulu réellement revendiquer le patronage d'un des premiers apôtres, soit à tort, soit à bon escient, il aurait nommé saint Jean sans aucune hésitation. Le « disciple que Jésus aimait, » dans lequel, par une sorte de carte forcée, on se croit invinciblement amené à voir le fils de Zébédée, n'est, d'après nous, ni l'apôtre Jean, ni nul autre ; c'est une sorte de personnage anonyme, dont l'intervention signifie ceci : Voici l'histoire de Jésus, voici la doctrine chrétienne garantie par le « confident de Jésus, » par *le seul* de ses disciples qui ait pénétré complètement sa pensée ! Que la tradition ait bientôt matérialisé cette création littéraire dans la personne de l'apôtre saint Jean, cela s'explique à merveille ; du moment où l'on voulait à toute force trouver le « disciple que Jésus aimait » dans le catalogue apostolique et dans le groupe encore plus restreint des plus éminents apôtres, on arrivait à Jean. D'autre part, il nous sera permis d'invoquer en faveur de l'hypothèse que nous venons d'indiquer, cette considération, que de récents critiques ont voulu voir dans le disciple préféré

Digitized by Google

de Jésus, non par Jean, fils de Zébédée, mais Nathanael. Or Nathanael est évidemment une création de l'auteur. — Les trois épîtres de saint Jean, dont la première seule a quelque importance, sont nées dans le même milieu que l'évangile.

En résumé, sur vingt-sept livres qui composent la collection du Nouveau Testament, les seules œuvres bien authentiques et bien personnelles sont de quatre à huit lettres de saint Paul. Le reste contient un grand nombre de documents anonymes ou pseudonymes, dont quelques-uns ont subi de graves remaniements. Mais on aurait grand tort de s'imaginer que tel de ces ouvrages perd sa valeur historique par le simple fait que son authenticité est contestée; car ces ouvrages quand ils s'appellent l'épître aux Hébreux, le quatrième évangile, les épîtres pastorales, ou même les épîtres de Jacques ou de Pierre, deviennent de très curieux documents du développement des idées au sein des premières générations chrétiennes, développement beaucoup plus complexe et beaucoup plus varié que la tradition ne se l'imagine. Des livres qui ont subi de nombreuses transformations, tels que les trois premiers évangiles, nous renseignent aussi sur le même objet, contrairement, il est vrai, à leur intention première et à l'espérance de ceux qui prétendraient y chercher, ce qu'ils sont incapables de donner, de la pure histoire.

Pour ce qui est des études relatives aux origines du christianisme, M. Reuss, par sa savante publication, vient de leur assurer, comme il l'avait fait pour l'Ancien Testament, la base solide qui leur faisait défaut chez nous jusqu'à présent et dont les historiens du monde ancien ne se passaient jusqu'ici qu'à leur grand détriment. L'immense travail critique qu'il a su condenser sous une forme substantielle et originale est désormais à la portée de tous les travailleurs. Ceux-là seuls qui ont mis la main à l'œuvre peuvent comprendre au prix de quels efforts, de quel travail obstiné, par quelle dépense d'intelligence sagace et de talent, ce résultat considérable a été obtenu.

MAURICE VERNES.

Digitized by Google

BULLETIN CRITIQUE

DU

JUDAISME POST-BIBLIQUE

Grâce surtout à l'activité infatigable des savants juifs, la branche de littérature qui traite du judaïsme après le commencement de notre ère se trouve être fort riche. Non seulement les revues théologiques et le *Zeitschrift des Deutschen morgenländischen Gesellschaft* insèrent de temps en temps des articles à ce sujet, mais encore il n'existe en Allemagne pas moins de trois publications périodiques qui y sont presque entièrement consacrées. Ce sont le *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* du Dr H. Grätz, les *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur* du Dr M. Brüll et le *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums* des Drs A. Berliner et D. Hoffmann; cette dernière publication a un appendice en hébreu intitulé *Ozâr Tôb*. Quelques feuilles périodiques enfin, comme la *Jüdische Literaturzeitung*, discutent hebdomadairement les questions sur le sujet qui nous occupe ici et font la revue des publications récentes, qui sont assez nombreuses.

Ce n'est pas chose facile que de trier dans cette masse de matériaux ce qui mérite d'être relevé comme intéressant l'histoire de la religion. En effet, dans le monde juif, vu le caractère de la Loi qui le domine, il n'y a pour ainsi dire pas de détail de la vie humaine, qui n'entre sous l'empire de la religion, et c'est au point de vue religieux que se traitent nombre de questions qui sont en réalité entièrement étrangères à la religion, pour peu que l'on envisage celle-ci d'une manière rationnelle. Je me permettrai de citer un exemple, qui me servira en même temps à attirer l'attention sur un ouvrage considérable. J. M. Rabbinowicz a publié en 1878

Digitized by Google

le troisième volume de sa *Législation civile du Thalmud*, consacré au traité *Baba Metzia* (I *Kethoubôth*, II *Baba Kama*). Au fond, cette publication n'a aucun intérêt pour l'histoire de la religion, ce qui est vrai, par exemple, aussi du livre de R. M. Bloch, intitulé *das mosaïsch-talmudische Polizeirecht*[1], ou de celui du Dr J. Bengel, intitulé *Studien über die naturwissenschaftlichen Kenntnisse der Talmudisten*[2]. Ce dernier ouvrage, dans lequel l'auteur fait voir combien mal les rabbins dont le Thalmud a conservé les paroles connaissaient la nature, peut sans doute contribuer à nous faire connaître le judaïsme actuel, puisque Bengel a cru nécessaire d'y combattre maintenant encore, et cela non sans passion, ceux qui accordent en ces matières aux anciens docteurs de la Loi une autorité à laquelle ils n'ont aucun droit. Mais cela ne nous apprend rien sur la religion même des anciens.

Quoiqu'il soit impossible de séparer rigoureusement ce qui appartient à l'histoire de la religion de ce qui fait partie du domaine de l'histoire de la civilisation ou de celui de la philologie, l'auteur de ce bulletin s'efforcera néanmoins de choisir dans l'abondante littérature qui parle du judaïsme ce qui lui paraîtra offrir de l'intérêt pour ceux qui cultivent l'histoire des religions. Il lui sera plus difficile d'être complet. En effet, lors même qu'il aurait le temps de lire tout ce qui se publie sur la période du judaïsme dont il est ici question, et qu'il serait capable de prononcer un jugement sur tout, tout ne lui passe pas sous les yeux.

Les études sur le Thalmud et les autres produits de l'ancienne littérature juive prennent une place considérable dans les livres qui s'impriment sans relâche sur le judaïsme. Ceux qui étudient le judaïsme ne s'en plaignent guère, car l'histoire de celui-ci est pour une grande part dominée par le Thalmud et le Midrasch, qui sont si difficiles à comprendre que l'on ne peut accueillir sans reconnaissance tout essai quelque peu réussi de les rendre plus abordables.

(1) Buda-Pesth, 1879.
(2) Leipzig, 1880.

Digitized by Google

C'est ainsi que M. H. Lowe, M. A., a publié *The fragment of Talmud Babli Pesachim of the ninth or tenth century in the university library, Cambridge*[1]. Le manuscrit dont l'auteur de cet ouvrage publie un fragment mutilé est ancien et intéressant. L'auteur y a joint une dissertation approfondie. Il est seulement regrettable qu'il ait trouvé bon de surcharger son travail d'une masse de notes qui n'y sont d'aucune utilité, pas plus que la liste complète des chapitres de la *Mischna* et qu'une grande quantité de ce qu'il appelle *bibliographical and biographical notes*. Ces dernières notes, quoique étrangères au travail qu'elles accompagnent, seront par elles-mêmes utiles à mainte personne. Les *miscellaneous notes* laissent fort à désirer sous le rapport de l'exactitude.

M. Schwab a poursuivi sa traduction du Thalmud. Il a achevé le Thalmud de Jérusalem du *Seder Zeraïm*. On sait que le Babli n'existe que pour le traité *Berachôth*, donné dans le premier volume de Schwab. La continuation qu'il a publiée n'est pas partout d'une exactitude irréprochable et ne supporte pas la comparaison avec le traité *Baba Metzia* de Sammter[2], ou avec le *Massechet Sopherim* de Joël Müller[3], mais c'est un bijou en comparaison de ce que le Dr A. Wünsche offre en ces temps-ci dans la même matière. Ses traductions se succèdent avec une rapidité inquiétante. A peine, en effet, la première livraison de sa *Bibliotheca rabbinica* avait-elle paru, la presse mettait au jour une traduction des parties haggadiques du Thalmud de Jérusalem[4]. Or la *Bibliotheca rabbinica*[5], dont il doit paraître dans les deux mois six ou sept feuilles d'impression, contiendra en premier lieu une traduction du *Midrasch Rabbôth*, vaste collection, comme on

(1) Cambridge, 1879.

(2) *Talmud babylonicum, Tractat Baba Mezia, mit deutscher Uebersetzung und Erklærung*. Berlin, 1876.

(3) *Der talmudische Tractat der Schreiber, eine Einleitung in das Studium der althebræischen Graphik, der Masora und der altjüdischen Liturgie. Nach Mss. herausgegeben und commentirt*. Leipzig, 1878.

(4) *Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen zum ersten Male in's Deutsche übertragen*. Zürich, 1880.

(5) *Bibliotheca rabbinica, eine Sammlung aller Midraschim zum ersten Male in's Deutsche übertragen*. Leipzig, 1880.

Digitized by Google

le sait, composée surtout d'interprétations haggadiques du Pentateuque et des cinq *Megillôth*. On lit sur la couverture de la troisième livraison qui renferme la fin du *Midrasch Kohelet* une note du Dr Wünsche par laquelle il fait connaître le désir de recevoir les communications de tous les savants disposés à lui suggérer des améliorations à sa traduction, ou à jeter quelques lumières sur certains passages. Je ne pense pas qu'il reçoive un grand nombre de réponses. Je me figure plutôt que quiconque a comparé avec l'original quelques pages de ces traductions en a conclu que ce serait une mer à boire que de vouloir relever les fautes; celles-ci pullulent. A chaque instant le traducteur se méprend sur le sens du texte, et souvent on voit qu'il n'a aucune connaissance des commentaires qui jettent de la lumière sur maint passage obscur; il est rare qu'il saisisse la pointe des jeux de mots et des interprétations des rabbins. Il résulte de là, que sa traduction n'a très souvent aucun sens. Quelquefois il prend le parti désespéré de sauter ce qui l'embarrasse. Il va sans dire que je n'ai pas lu toute la traduction des deux ouvrages, Thalmud et Midrasch ; je me suis contenté d'une vingtaine de pages, les comparant avec l'original. J'en ai vu ainsi assez pour avoir le droit de dire : *Ex ungue leonem*. J'ai donné dans le *Theologisch Tijdschrift*[1] quelques exemples des bévues que je reproche à ces publications. Je m'abstiendrai de le faire ici, certain que personne n'examinera la chose sans partager ensuite mon opinion. On trouvera dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*[2] une liste de fautes qui se trouvent à la première page de la traduction, et cette liste n'est pas même complète. Quand donc on voit les critiques de la *Protestantische Kirchenzeitung* et du *Literarisches Centralblatt* annoncer avec des louanges la traduction du *Midrasch Rabbôth*, il faut supposer que les auteurs n'ont pas pris la peine de comparer deux pages avec l'original.

L'une des causes les plus fertiles des bévues du Dr Wünsche

(1) 1880, pages 487 et suivantes.
(2) 1880, page 265.

Digitized by Google

se trouve dans son effroyable précipitation. Il en commettrait probablement un beaucoup moins grand nombre s'il prenait le temps d'étudier convenablement son texte. Il faut beaucoup de temps pour lire bien un *Midrasch*, car il se compose d'une série de courtes interprétations de textes d'un genre tout particulier; elles sont fondées sur des jeux de mots, sur une ressemblance fortuite entre des mots employés dans deux passages différents, sur des subtilités de raisonnement. Des pages entières sont une suite non interrompue d'énigmes. Aussi ne voit-on guère à quoi servirait une traduction pure et simple. Si les Juifs des anciens temps ont déjà trouvé les *Midraschim* si difficiles que Raschi a jugé utile d'en faire un commentaire, à combien plus forte raison nous faut-il un fil directeur, à nous qui nous mouvons dans une tout autre atmosphère intellectuelle et n'avons, fort heureusement, pas le goût de l'étrange exégèse des rabbins.

Qu'on me permette de donner un exemple. Dans *Bereschit rabba II* R. Siméon ben Lakisch voit dans les mots de Genèse I, 2 une allusion aux royaumes païens. « La terre était informe » désigne Babylone, « et vide » désigne la Médie, « et des ténèbres » désigne les Grecs qui obscurcissaient les yeux d'Israël au moyen de leurs lourds décrets. Enfin, « l'esprit de Dieu se mouvait » doit désigner l'esprit du Messie. Toutes ces interprétations sont déduites de paroles de l'Écriture; mais il est parfois très difficile de saisir la logique de la déduction. Ainsi, à propos du second point, où il est question de la Médie, on cite Esther, VI, 14. Une simple traduction ne peut ici aucunement faire comprendre le raisonnement du rabbin. Comment les mots : « Comme ils lui parlaient encore, les eunuques du roi arrivèrent et se hâtèrent de conduire Haman au festin qu'Esther avait préparé » peuvent-ils prouver que le mot *wabohou* (et vide) renferme une indication de la Médie? Le fin mot est sans doute que le verbe hébreu, *bahal*, dont l'auteur d'*Esther* s'est servi pour dire *se hâter*, a deux lettres communes avec le mot *bohou*

Digitized by Google

et que Haman, d'après Esther, III, 1, était un Mède. Les rabbins sont très coutumiers de l'emploi de semblables procédés. Mais à quoi sert à notre public de se voir mettre sous les yeux la simple traduction de ce qu'ils disent? A rien du tout. Qui veut traduire un commentaire juif, doit l'expliquer. Mais je doute fort qu'il vaille la peine de mettre ainsi tout le *Midrasch Rabbôth* à la portée de chacun.

Un grand nombre de publications ont pour but de recueillir et d'offrir, rangés et classés, au public des matériaux tirés du Thalmud et du Midrasch. Ainsi, M. Schuhl[1] en a extrait un recueil de proverbes beaucoup plus riche que la *Blumenlese* de L. Dukes. Il y a joint le commentaire nécessaire. Il était naturel qu'il y joignît aussi le plus ancien recueil de proverbes, le *Pirqué abôth*, tenu en si haute estime par les Juifs; mais il est permis de demander s'il n'aurait pas dû pour cela faire usage des travaux les plus récents pouvant l'aider pour la critique du texte et pour l'exégèse. J'ai perdu ma peine à chercher dans le livre de Schuhl les traces de ce qu'a donné C. Taylor dans son *Sayings of the jewish fathers*[2].

Les collections de paraboles et de légendes tirées du Thalmud et du Midrasch ont été récemment augmentées par une publication d'Ehrmann, *Aus Palestina und Babylon*[3], et W. Bakker[4] a donné une description de l'Aggada des *Amoraïm*, dès Rab (Abba Arikha) — mort en 247 — jusqu'à Askhi — mort en 427 — et à son école. Il a probablement raison d'affirmer que l'histoire de l'Aggada n'est autre que celle des aggadistes; mais cette thèse n'est pas de nature à donner une haute idée de l'aggada, puisqu'elle implique qu'il n'y a point de progression logique, de développement, de progrès ou de recul dans l'Aggada, en un mot, que l'on ne saurait y découvrir un mouvement qui en constitue l'his-

(1) *Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch, suivis du traité d'Abôth*. Paris, 1878.
(2) Cambridge, 1877.
(3) Wien, 1880.
(4) *Die Aggada der Babylonischen Amoraïm. Ein Beitrag zur Geschichte der Aggada und zur Einleitung in den babylonischen Talmud*. Strasbourg, 1878.

Digitized by Google

toire. On comprend donc que le livre de Bakker ne soit autre qu'une suite de biographies. Il en a rassemblé les matériaux avec beaucoup de soin.

Le Dr A. Harkavy a entrepris d'éditer sous le titre de *Zikkarôn larishonîm wegam laakheronîm* des manuscrits provenant d'auteurs postérieurs au Thalmud. La première livraison renferme les poèmes du R. Samuel hannagid ben Joseph Hallevi, auxquels sont jointes des notes[1]; la seconde donnera, tirées de documents nouveaux, la biographie de ce rabbin et celle de son fils; la troisième, plusieurs *Gaonîm*.

Pendant que ces poèmes transportent les lecteurs en Andalousie et au XIe siècle, c'est en Allemagne et un siècle plus tard que David Rosin invite les siens à le suivre dans la publication qu'il a consacrée à R. Samuel ben Meir[2].

Cet opuscule cède le pas en importance à l'ouvrage du Dr M. Güdemann intitulé : *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland von der Begründung der jüdischen Wissenschaft in diesen Laenden bis zur Vertreibung der Juden aus Frankreich* (X-XIV, Jahrhundert)[3]. C'est le second volume d'une *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*. Le premier volume s'occupe de l'Espagne et le troisième nous conduira en Italie. Celui qui a paru cette année forme par lui-même un tout, et contient un grand nombre de détails puisés surtout à des sources juives et présentant un grand intérêt, soit pour la théologie, soit pour l'histoire de la civilisation. Le judaïsme s'y présente à nous tel qu'il était au nord de la France et en Allemagne, à sa période la plus florissante, c'est-à-dire avant les persécutions de l'époque des croisades. C'est alors que brillèrent les écoles de R. Gerschom ben

(1) *Studien und Mittheilungen aus der K. œffentlichen Bibl. zu St-Petersburg*, 1879.

(2) *R. Samuel ben Meir als Schrifterklærer*. Breslau, 1880. — Jahresbericht des jüd. theol. Sem. « Frænkel'sche Stiftung. »

(3) Wien, 1880.

(4) *Das jüdische Unterrichtswesen wæhrend der spanisch-arabischen Periode*. Wien, 1873.

Digitized by Google

Yehouda et de R. Schelomo ben Yitzkhak (Raschi). Ensuite nous en poursuivons la décadence dans les temps de profonde misère et d'abaissement moral qui suivirent. Güdemann donne à titre d'annexes (*Handschriftliche Beilagen*) quelques pièces tirées de manuscrits, entre autres une ordonnance scolaire juive complète. L'exactitude soit du texte, soit de la traduction de cette pièce, pourrait donner occasion à quelques critiques; mais ce n'est pas ici le lieu de les exposer. Quant à l'ouvrage dans son ensemble, j'ai un grand grief contre lui : Le point de vue religieux de l'auteur le rend partial en faveur des Juifs et contre les chrétiens des anciens temps. Il n'est certes pas aveugle pour les grands défauts des Juifs. Cela, en aucune façon; au contraire, il avoue franchement la grande étroitesse des études thalmudistes de Raschi et de ses imitateurs, ainsi que la funeste influence qu'ils ont exercée sur toute la pratique des Juifs. Mais, dès qu'il s'agit de comparer ensemble Juifs et chrétiens, de peser leur valeur relative et de juger leurs relations réciproques, on s'aperçoit aussitôt que l'auteur n'a point une connaissance suffisante de l'histoire de l'Église chrétienne à l'époque dont il parle, et en même temps qu'il semble poussé par un besoin, sans aucun doute instinctif, de trouver les Juifs blancs et les chrétiens noirs. La théologie chrétienne, à son avis, s'est développée sous l'empire de l'élan imprimé aux études judaïques par R. Gerschom, né en 960. Mais Bède le Vénérable, Raban Maur, Walafred Strabo, Radbert Paschase et d'autres ont écrit sur l'Ancien Testament à une époque où, suivant Güdemann lui-même, il n'existait pas de science juive indépendante dans le Nord de la France et en Allemagne. Il reconnaît sans doute que l'existence des Pauvres de Lyon, des Albigeois et d'autres hérétiques était un symptôme de vie parmi les chrétiens; mais, prétend-il, ils subissaient l'influence juive et considéraient l'Ancien Testament comme supérieur au Nouveau. Voilà une étrange manière d'expliquer les choses! On sait en effet fort bien que la plupart de ces sectes hérétiques rejetaient l'Ancien Testament et que

Digitized by Google

c'est très probablement par le fait d'une méprise qu'on leur a attribué la sentence *Lex Judæorum melior est quam lex Christianorum.*

M. Güdemann ne se contente pas de vouloir que les chrétiens aient emprunté aux Juifs à peu près tout ce qu'ils ont eu de bon, il les accuse encore d'avoir enseigné toutes sortes de mauvaises choses aux Juifs, par exemple la sorcellerie. Ne faut-il pas qu'il en soit ainsi, puisque la sorcellerie est très sévèrement prohibée par le Thalmud? Arguments étonnants où se laissent entraîner les esprits prévenus! Il est clair que la défense du Thalmud prouve que la sorcellerie était très en vogue chez les Juifs. C'est un point sur lequel sans doute Juifs et chrétiens n'avaient rien à s'envier les uns aux autres. Qu'y a-t-il eu de plus répandu dans l'antiquité que la sorcellerie?

Il me faut encore attirer l'attention sur un ouvrage. Il est du Dr M. Joël, et a pour titre : *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts* [1]. Ce livre renferme trois dissertations, dont les deux dernières, *a*, *Aristobul, der sogenannte Peripatetiter*, *b*, *Die Gnosis*, sont, je ne sais pourquoi, appelées par l'auteur des *Excursen* (en français, c'est à peu près l'équivalent de digressions). La première, donnée comme étant le sujet principal, a pour titre : *Der Talmud und die griechische Sprache.* Le second *Excurs* se rattache assez intimement à cette pièce, puisque tous deux nous transportent au milieu de la lutte entre le judaïsme et le christianisme naissant. Le Dr Joël présente à ce sujet des considérations qui ne sont pas sans valeur comme complément à ce qui a déjà été dit par Grätz, et surtout par Derenbourg, mais qui ne suffisent aucunement à élucider définitivement la question. Il reste de grandes lacunes dans ce travail. Par exemple, l'auteur n'a pas suffisamment utilisé les passages du *Bereschith rabba* qui offrent des parallèles avec le Thalmud, ou qui par eux-mêmes jettent du jour sur la

(1) Breslau und Leipzig, 1880.

Digitized by Google

question. Ce qui est pire, le Dr Joël mutile, en le traduisant mal et en en supprimant la fin, le passage de *J. Ghag*, II, 1, dans lequel Ben Zoma donne à son maître Josué ben Khananja, une explication mystique de l'œuvre de la création[1]. Ce passage, pris dans son ensemble et bien lu, ne dit pas un mot de l'hérésie, mais parle seulement des dangers de trop profondes spéculations, dangers fort redoutés des rabbins. En général, ce petit ouvrage a un défaut qui ne se rencontre que trop fréquemment ; il ne constitue pas un tout ; arrivé au bout, le lecteur n'a plus qu'une impression confuse de ce qu'il a lu.

Ce défaut, au reste, est celui de la plupart des études dont le judaïsme post-biblique a été l'objet. On nous donne un grand nombre de détails, mais on ne néglige que trop de nous en faire saisir l'enchaînement. Il me semble que la cause de ce défaut n'est pas difficile à découvrir. La plupart de ceux qui se livrent à cette étude sont des Juifs, naturellement fort attachés à leur nation et à leur religion, quelque différences d'opinion qui les séparent les uns des autres au sujet du degré d'autorité pratique qu'il convient d'accorder de nos jours aux préceptes du Thalmud. Ces auteurs sont unanimes à attribuer à Israël au milieu du monde chrétien une grande mission accomplie dans le cours des siècles ; mais ils ne parviennent pas à définir clairement cette mission. L'idée-mère fait ainsi ordinairement défaut dans leurs études historiques.

Leyde. H. Oort.

(1) *Mibbekhouts* ne signifie pas faire partie des hérétiques, mais, ou bien être hors de soi, être fou, ou bien, comme le veut *Bereschithrabba* (*halachlo*), être perdu.

Digitized by Google

COMPTES-RENDUS

La mort et le diable, histoire et philosophie des deux négations suprêmes par Pompeyo Gener, de la Société d'anthropologie de Paris. — Précédé d'une lettre à l'auteur de E. Littré. 1 vol. in-8 de XL-780 pages. Paris, C. Reinwald. 1880.

Ce volume est ainsi divisé. Livre premier : La mort et l'immortalité. *Partie historique* : I, Inde ; II, Perse ; III, l'Egypte ; IV, Phénicie ; V, Grèce ; VI, Les Hébreux ; VII, La décadence ; VIII, Le moyen âge ; IX, La danse Macabre et le *dies iræ ;* X, La Renaissance et l'Espagne catholique : XI, La révolution. *Partie philosophique*. I, La vie et la mort ; II, Du corps et de l'âme ; III, De l'immortalité ; IV, Conséquences pratiques. — Livre deuxième. Le démon. Evolution de l'idée du mal à travers ses personnifications. I, Typhon ; II, Ahriman ; III, Babylone ; IV, Iahweh et Satan ; V, Le Tartare, le démon et selon l'art sacré ; VI, Du mal selon la Gnose et l'orthodoxie ; VII, Le diable bestial et le pauvre diable ; VIII, Le grand diable ; IX, Le sabbat et l'alchimie ; X, Le diable, de la Renaissance aux temps modernes ; XI, De l'idée du mal philosophiquement considérée. Conclusions. Appendices.

C'est une vaste compilation, entreprise au point de vue de la philosophie positive, dont l'auteur indique lui-même l'objet dans les lignes suivantes : « La mort est le terme de l'individu dans son combat pour l'existence ; le mal est la négation ou la limite du bien-être matériel ou du bien moral. C'est en faisant l'historique de ces deux négations, c'est en parcourant la série des faits auxquels elles se rapportent, c'est en un mot en suivant leurs évolutions que nous les verrons décroître progressivement, bien que par oscillations, en raison directe de l'accroissement continu de la vie et de la justice parmi les hommes. En même temps que nous observerons ce décroissement, nous remarquerons aussi combien l'idée que l'on a eue de ces négations a changé de signification suivant les différents âges, qui leur on attribué chacun des origines diverses et les ont rapportées à des événements distincts. A l'aide d'une philosophie qui s'appuie sur les résultats de la science, nous démontrerons qu'elles ne correspondent qu'à des rapports purement naturels et nous dégagerons ce qu'on leur oppose de réel selon le criterium positif. » M. P. Gener dit encore : « Déterminer la direction de l'Humanité, en démontrant qu'elle s'avance toujours vers un état meilleur pour réaliser chaque jour une plus grande somme de vie et de bien-être sans

Digitized by Google

parvenir jamais à l'Immortalité ni à la réalisation de la Justice d'une façon absolue, tel est le but que nous avons poursuivi dans ce livre. »

Nous n'avons point qualité ici pour apprécier les parties philosophiques de ce volume. Nous nous bornerons à quelques remarques sur des points de détail empruntés aux parties historiques, après avoir rendu justice aux recherches étendues, à la curiosité, à la fois ardente et patiente, dont témoigne cet ouvrage, qualités que l'on estime d'autant plus que le jeune écrivain n'avait point à manier sa langue maternelle.

P. 73. « La continuelle dépendance du peuple hébreu et la stérilité de ses efforts font qu'il espère son salut d'un être qui viendra le racheter, et il songe sans cesse à cet émancipateur qu'il appelle *Messie*. Comme il manque de joies, il espère les trouver dans un paradis terrestre qu'il voit toujours en perspective. » Les espérances dites messianiques du peuple hébreu n'on jamais eu l'importance qui leur est ici donnée, sauf en des temps de calamité et d'oppression. Quelques lignes plus loin : « Les croyances et les espérances de ses premiers âges furent purement terrestres. Son culte était un informe mélange de cérémonies fétichistes et polythéistes. Tous les dogmes, tous les principes qu'il porta plus tard dans la constitution du christianisme, il les a élaborés au contact de peuples étrangers. Le code religieux même attribué à Moïse, n'est qu'une servile imitation des lois égyptiennes. » Tout cela est très exagéré et ne s'accorde point d'ailleurs avec les résultats les plus récents de la critique. Le Pentateuque ne s'explique nullement par des emprunts à l'Egypte. L'originalité des idées religieuses israélites antérieurement à l'exil babylonien est incontestable. L'influence des peuples étrangers a été sérieuse, mais M. Gener se fait ici l'écho de ceux qui, sous prétexte de la mettre en valeur, ont méconnu le caractère propre et authentique du développement religieux au sein du peuple hébreu.

Nous donnons ces remarques à titre de spécimen. On pourrait en faire de semblables sur un très grand nombre de points. Malgré son désir et son intention de recourir aux meilleures sources, M. P. Gener n'échappera point au reproche de généraliser et de donner sous une forme absolue des hypothèses très contestables. C'est là aussi l'écueil d'une publication encyclopédique, où l'on reconnaît la marque d'un esprit entreprenant, laborieux, singulièrement actif, mais point assez défiant de lui-même.

Au fond M. Gener a voulu écrire la philosophie de l'histoire religieuse de l'humanité. Dans l'état actuel de la science cette tentative est prématurée. Ni la lecture, ni l'information, ni la curiosité ne peuvent suppléer à l'insuffisance des matériaux recueillis et classés jusqu'à ce jour. Nous sommes convaincu que M. P. Gener a conscience tout le premier de cet inconvénient, et qu'il appliquera désormais ses facultés incontestables d'érudit et d'écrivain à des sujets plus restreints, mieux délimités, sur lesquels le résultat répondra davantage à ses efforts.

Digitized by Google

Études sur les religions de l'antiquité par un ami de la Nouvelle Eglise. Paris, 1880, 186 p. in-8o. — **De la religion des peuples qui ont habité la Gaule**, par Edmond Cauvain. Bourg, 1880, 52-28 p. in-8o.

Le premier de ces deux ouvrrges est, à certains égards, la contre-partie de l'ouvrage de M. P. Gener. « Les recherches et les découvertes des savants modernes sur la mythologie, dit M. Chevrier, ont transformé cette science. Dans les études qui suivent nous avons cherché à résumer et à vulgariser les principaux résultats des travaux des érudits de notre temps sur les religions de l'antiquité. — Ce livre, tiré à un petit nombre d'exemplaires, est surtout destiné à ceux qui connaissent et apprécient les doctrines religieuses exposées dans les écrits de Swedenborg. Pour l'interprétation des mythes des religions primitives, nous avons trouvé un fil conducteur dans la science des symboles telle qu'elle est exposée par le savant Suédois. Dans ses écrits, cette science s'appelle la science des correspondances entre le monde spirituel et le monde naturel. — Interprétés à l'aide de cette science, ramenés à leur simplicité et à leur pureté primitives, les dogmes et les rites principaux des religions antiques concordent avec le véritable christianisme.» L'auteur part de ce principe, que les ressemblances entre les religions antiques prouvent qu'elles dérivent toutes de la même origine, et traite surtout des religions de l'Inde et de l'Egypte.

La seconde brochure, où M. Chevrier a fait abstraction de son point de vue philosophique particulier, contient un très grand nombre de faits que nous n'avons point vus ailleurs groupés d'une façon aussi claire; ceux qui s'occupent de mythologie nationale y puiseront des renseignements curieux sur des pratiques et usages locaux qui tendent à disparaître devant l'uniformité croissante de nos mœurs et qu'il est du plus grand intérêt d'arracher à l'oubli par des descriptions précises et authentiques.

Nous signalerons particulièrement le chapitre IV, intitulé *Des fêtes religieuses chez les peuples de la Gaule*. Ce chapitre contient les divisions suivantes : § 1er. Des fêtes et cérémonies célébrées dans les Gaules aux quatre principales époques de l'année : au solstice d'hiver, à l'équinoxe du printemps, au solstice d'été, à l'équinoxe d'automne. Des pratiques superstitieuses qui sont encore observées en France aux mêmes époques et qui sont encore des restes de l'ancienne religion des Gaulois. § 2. La Fête de Mars ou du printemps. § 3. Le feu du premier novembre. § 4. Les feux de la Saint-Jean. « A Lagnieu-en-Bugey, le bûcher se compose d'un peuplier de trente ans, conservant son panache de verdure et implanté sur un plateau. Dépouillé de ses branches basses, il est entouré de fagots bien sees; le tout ayant la forme pyramidale, rappelle les pyra qui sont sur les monuments antiques. Ce bûcher, auquel, il y a quarante ans, le feu était mis par le curé suivi du maire et du conseil municipal, qui en faisait trois fois le tour auparavant, s'appelle la *Charavelé*. » § 5. La fête du solstice d'hiver ou du 25 décembre. « Dans la

Digitized by Google

vallée de la Seille (Haute-Bresse), dans le Jura, le 25 décembre, la jeunesse porte sur les hauteurs des flambeaux qui font un merveilleux effet. — En Dauphiné les gens de campagne vont sur un pont, y allument du feu, et quand le soleil (*sol novus*) se lève, ils lui font l'offrande d'une omelette en la jetant dans la rivière.

Chapitre V. Des bois et des sources comme lieux de culte en Gaule. « Le clergé chrétien ne pouvant déraciner la vénération des peuples pour certains bois se les appropria, y bâtit des chapelles, y plaça des images de Madones et enclava même dans ces chapelles des arbres sacrés pendant sur racine comme à Saint-Martin-du-Mont, en Bresse, à la chapelle du château de la Roche. »

Chapitre VI. Du culte sur les montagnes, des enceintes sacrées, de *Poypes*. « L'on entrait dans les enceintes sacrées du côté de l'Orient... La face de la maison est vers l'Orient, d'après les traditions des peuples primitifs. En Bresse, l'on entre toujours dans la maison par la porte qui est du côté du matin. Cette tradition est le motif pour lequel les Bressans orientent presque toujours leurs maisons vers le matin, sans souci de l'alignement sur la route.»

Dans une dissertation paginée à part, qui forme la seconde partie de cette brochure sous le titre de *Monuments mégalithiques en Gaule*, nous trouvons encore des renseignements précieux. « Dans beaucoup de pays on attribue aux menhirs et aux roches de forme conique, consacrés jadis au culte, une influence sur la génération et sur les mariages. Les jeunes filles vont en pèlerinage près de ces pierres pour avoir un mari et les femmes mariées pour avoir des enfants... Dans les Vosges et dans le Jura, autour de certaines pierres dressées et de certains rochers, il y a de grands rassemblements de jeunes filles parées qui dansent en rond. Les nouveaux mariés se frottent le ventre contre ces pierres pour avoir des enfants. Cette coutume existait encore, il y a peu de temps, pour le menhir de Simandre, en Revermont. Ce sont ces coutumes qui avaient fait donner aux menhirs, ainsi qu'au seul qui soit dans le Cher, à dix lieues de Bourges, le nom de *pierre à la femme*, de *pierre à la mariée*.... Cette dévotion se retrouve à Rotier, en Dombes, à Moutiers, en Bresse, où elle s'adressait à une pierre sur laquelle on roulait les enfants faibles. Le clergé l'a fait enlever. Près de Toussiène, en Dombes, une pierre levée, dite *pierre Mignon*, était vénérée avec les mêmes rites que la *pierre lithe* de Nozeroy, que la *pierre d'appétit* de Verdun en Bresse; les jeunes gens y allaient en procession, s'agenouillaient, baisaient la pierre, faisaient des libations et on mangeait en rond des gâteaux en buvant du vin. »

Au sujet des « pierres à écuelles » qui abondent dans le Jura septentrional, M. Chevrier donne d'utiles indications sur la région qu'il habite : « M. Desor s'étonnait qu'on n'eût pas trouvé de pierres à écuelles dans l'est de la France. M. Falsan en a signalé une à trois kilomètres sud-est de Belley, commune

Digitized by Google

d'Arbignien, hameau de Thoys ; ce bloc erratique porte soixante écuelles groupées trois par trois, communiquant par un sillon, plus l'image d'un phallus ; on l'appelle dans le pays la *boule de Gargantua ;* elle est près de la *roche des fées*. Il y a d'autres pierres à écuelles dans le Bugey, à Decize, près Lyon, une pierre levée à sept bassins, une autre à Taurière, canton de Largentière, d'autres dans la Haute-Loire. »

Un dernier paragraphe est intitulé *Des monuments mégalithiques de la Bresse et du Bugey*. « On n'a encore, dit M. Chevrier, découvert qu'un petit nombre de ces antiquités dans le département de l'Ain, peut-être faute de recherches suffisantes... C'est surtout sur les sommets des montagnes de Revermont et du Bugey qu'on pourrait rencontrer des antiquités préhistoriques.» M. Chevrier signale toutefois un certain nombre de points. Nous ne saurions trop l'encourager dans cet ordre de recherches ; provoquer des observations précises sur les objets dont l'honorable érudit s'est efforcé de tracer un tableau d'ensemble, est une œuvre excellente, dont le profit doit être également grand pour la cause des antiquités nationales et pour la connaissance des rites et usages religieux des temps anciens. M. V.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES.

I. **Académie des inscriptions et belles-lettres.** — *Séance du 25 juin.* M. J. Halévy commence la lecture d'une *Note sur deux inscriptions cunéiformes relatives au règne de Nabonide et à la prise de Babylone par Cyrus.* M. Halévy relève dans ces inscriptions de nombreux renseignements qui permettent de contrôler le témoignage des historiens anciens, et, selon les cas, de constater leur véracité ou de rectifier leurs erreurs. Il y trouve des motifs de révoquer en doute la tradition qui attribue aux Achéménides une origine perse et par conséquent aryenne (Cette note a paru depuis dans la *Revue des études juives*, publication trimestrielle de la *Société des études juives*). — *Séance du 2 juillet.* M. Le Blant, lit un *Mémoire sur quelques-uns des actes des martyrs non compris dans les Acta sincera de dom Ruinart.* Ruinart, dit-il, a rendu un grand service à la science en choisissant, parmi les nombreuses relations qui nous sont parvenues sous le nom d'*Acta martyrum*, celles qui présentaient le caractère le plus marqué d'authenticité ; il a ainsi rendu ces textes à l'histoire, qui n'osait plus s'en servir, ne sachant comment distinguer le vrai du faux dans cette masse de documents. Mais de nos jours on a reproché à Ruinart d'avoir fait un choix trop restreint et

Digitized by Google

d'avoir jeté dans un discrédit non mérité, en les écartant de son recueil, nombre de textes qui n'étaient pas sans valeur. Ce reproche, dit M. Le Blant, est injuste. Ruinart n'a prétendu donner qu'un choix et non un recueil complet; il pensait lui-même à publier un supplément à son œuvre. D'ailleurs, loin d'être trop sévère sur le choix des documents, il en a plutôt admis encore trop qui sont apocryphes, retouchés, ou tout au moins suspects. — Mais ce qui est vrai, ajoute M. Le Blant, c'est que, même parmi les textes justement écartés par Ruinart, il peut y avoir beaucoup à prendre pour l'histoire. Bien des Actes refaits à distance, remaniés, interpolés, non « sincères » par conséqnent, selon l'expression de Ruinart, contiennent néanmoins des fragments plus antiques, empruntés à des mémoires originaux que les auteurs de ces Actes interpolés avaient eus entre les mains. Par exemple, dans Métaphraste, auteur du IXe siècle, on trouve des passages où l'auteur appelle saint Pamphile, mort eu 309, « Pamphile mon maître, » et raconte son martyre en parlant comme un témoin oculaire : ces morceaux ont été certainement copiés par Métaphraste dans les livres, aujourd'hui perdus pour nous, où Eusèbe, disciple de Pamphile, avait raconté la vie et la mort de son maître. Il serait possible de surprendre de même, pense M. Le Blant, dans bien des textes de basse époque, des fragments plus anciens et qui ont une valeur réelle. Il faut pour cela faire un examen détaillé de chaque texte, en y appliquant toutes les ressources dont dispose aujourd'hui l'érudition. M. Le Blant a entrepris ce travail. Il en fera connaître les résultats dans un ouvrage auquel le mémoire dont on vient de lire l'analyse servira d'introduction. — M. J. Halévy continue la lecture de son mémoire sur l'histoire de la Babylonie d'après les textes cunéiformes. — *Séance du 9 juillet.* M. Le Blant, présente des estampages de trois inscriptions puniques provenant de Carthage. Ces inscriptions, examinées par M. Renan, sont des *ex-voto* à Rabbas Tanit et à Baal-Hammon. On possède aujourd'hui environ deux mille de ces *ex-voto* carthaginois. Ils sont intéressants surtout par les noms propres qu'ils contiennent en grand nombre. — M. Le Blant continue la lecture de son mémoire sur quelques actes des martyrs non compris dans les *Acta sincera* de Ruinart. Il examine divers genres d'interpolation dont ont souffert plusieurs actes qui nous sont parvenus, mais où il est pourtant possible de reconnaître, sous les additions, un fond antique et qui doit faire autorité. Il montre ensuite que, si l'on refuse de croire aux miracles rapportés dans les actes, ce ne doit pas être toujours une raison pour révoquer en doute les faits eux-mêmes qui sont donnés comme miraculeux, ni, par conséquent, pour attaquer l'autorité des actes qui les rapportent. En effet, tel fait qui n'avait rien que de naturel, a pu être pris pour un miracle et relaté comme tel. Par exemple, on lit souvent dans les actes, qu'un martyr, livré aux bêtes, fut miraculeusement épargné par elles. Or, il arrivait certainement en réalité que les bêtes de l'amphithéâtre refusaient de toucher aux

Digitized by Google

condamnés qui leur étaient livrés. Tacite en rapporte un exemple, *Hist.*, II, c. LXI, au sujet d'un chef boïen insurgé, livré aux bêtes par l'autorité romaine ; il fut épargné par les animaux, et la foule le crut protégé par les dieux. La même chose a pu arriver pour des condamnés chrétiens, et il n'est pas étonnant que les fidèles y aient vu un miracle. On aurait tort si l'on rejetait comme apocryphe tout récit qui rapporte un de ces prétendus miracles, en traitant de fabuleux les faits qu'il relate. — M. CLERMONT-GANNEAU communique un nouveau document iconologique relatif au mythe d'Horus et de saint Georges. Il y a quelques années, M. Clermont-Ganneau avait fait une communication sur un bas-relief égyptien du Musée du Louvre qui représente Horus hiéracocéphale, en costume d'officier romain, tuant un crocodile, et il avait exprimé l'opinion qu'il fallait voir dans cette image religieuse égyptienne l'origine de la légende chrétienne de saint Georges. Le monument qu'il présente aujourd'hui lui paraît propre à confirmer cette thèse. C'est une petite médaille de bronze, rapportée d'Egypte par M. Schlumberger. Elle représente d'un côté Hathor allaitant Horus, de l'autre un Horus tuant un monstre semblable à celui du bas-relief du Louvre. C'est une médaille de piété d'un travail grossier, dont le prix était certainement fort minime, et qui a dû beaucoup se répandre dans la basse classe du peuple. S'il en est ainsi, il est facile de comprendre comment cette image répandue dans la foule, a pu donner naissance à une légende comme celle de saint Georges ; cela ne se comprendrait pas aussi bien si le sujet en question n'avait été représenté que sur des bas-reliefs, comme celui du Louvre. M. Clermont-Ganneau pense, en outre, que des médailles comme celle-ci ont pu servir de type aux premières médailles de piété chrétiennes, dont l'origine devrait être ainsi cherchée en Egypte. — M. HALÉVY continue sa lecture sur deux inscriptions cunéiformes. — *Séance du 16 juillet.* M. LE BLANT, poursuivant son étude sur les actes des martyrs non compris dans le recueil des *Acta sincera* de dom Ruinart, examine les détails techniques de droit et de procédure qui sont consignés dans plusieurs de ces actes, et montre, dans la concordance de ces détails avec ce que nous savons d'ailleurs de la législation et des usages judiciaires des Romains, une preuve de l'antiquité et de l'autorité des récits primitifs d'après lesquels ces textes ont été rédigés. — M. ROCQUAIN met sous les yeux de l'Académie une feuille de parchemin trouvée à Cordes, près d'Albi, dans un mur de la fin du XIIIe ou du commencement du XIVe siècle. Cette feuille porte un texte provençal d'une écriture de la seconde moitié du XIIIe siècle. Il résulte de l'examen de cette pièce qu'elle était destinée à servir à la divination dite par les *sorts des saints* ou *des apôtres*. Cette divination, pratiquée ordinairement avec un exemplaire de la Bible ou simplement du Pseautier ou des Évangiles, consistait à ouvrir le livre au hasard et à chercher dans la page sur laquelle on tombait une pensée qui pût s'appliquer aux circonstances où l'on se trouvait. Dans le document trouvé à Cordes, le titre

Digitized by Google

porte bien : « Ce sont ici les *sorts* des apôtres, » mais le texte n'est pas tiré de la Bible ; c'est un choix de cinquante-sept sentences rédigées à dessein en termes vagues, pour répondre à toute espèce de questions imprévues telles celles-ci : « Ce que tu poursuis viendra avec grande joie ; que prie Dieu et bannis toute anxiété ; » ou au contraire : « Ne persiste pas dans ton projet ; car il est vain ; » ou enfin : « En ce moment éloigne-toi, car *les sorts* refusent de répondre ; un autre jour reviens, et ils te diront la vérité. » Toutes ces réponses sont précédées d'une prière à Dieu et aux saints pour demander une réponse véridique. A la marge du parchemin sont attachés, par leurs extrémités, des fils de couleur en nombre égal aux sentences et placés en face de l'une de ces dernières. La feuille est placée de manière à n'occuper qu'un petit volume et à pouvoir être aisément cachée sous les vêtements et transportée en secret. M. Rocquain pense qu'elle appartenait à un diseur de bonne aventure ambulant, qui exerçait clandestinement ce métier, sévèrement prohibé par l'Eglise et dangereux surtout dans une région hérétique où sévissait l'Inquisition ; il finit par se voir contraint de le cacher dans le mur où on l'a retrouvé de nos jours. Lorsqu'on le consultait, il commençait par lire la prière inscrite en tête de la feuille, puis il disait à celui qui le consultait de choisir un fil au hasard, et il lisait la réponse correspondante au fil touché. — M. J. Halévy, termine sa communication sur deux inscriptions cunéiformes découvertes en Babylonie et relatives au règne de Nabonide et à la prise de Babylone par Cyrus. La première de ces inscriptions relate les conquêtes de Cyrus, qui d'abord simple roi de Susiane, vainquit et détrôna successivement Astyage, roi d'Ecbatane, et Nabonide, roi de Babylone. Elle dit que Cyrus se montra respectueux à l'égard des dieux à Babylone et prit part aux cérémonies célébrées en leur honneur. La seconde inscription mentionne un pardon général accordé par Cyrus aux captifs étrangers qui se trouvaient à Babylone, avec la permission de retourner dans leur patrie et d'emporter leurs dieux. Cyrus n'y joint à son nom et à celui de ses ancêtres d'autre qualification que celle de roi de Susiane. M. Halévy conclut de ces textes : 1° Que Nabonide fut le dernier roi de Babylone et que le prétendu règne de Balthasar est fabuleux ; 2° que Cyrus était susien et non perse, qu'il fit ses conquêtes à l'aide des troupes de la Susiane pays militairement organisé et non à l'aide des Perses, peuple à demi nomade et peu propre à la guerre ; 3° que Cyrus toléra toutes les religions et ne songea nullement à imposer celle des Perses, et qu'il est vain, par conséquent, de vouloir, comme le prétendent certains auteurs, chercher à la religion juive une origine perse. — *Séance du 23 juillet.* M. Prost communique deux inscriptions latines trouvées récemment aux environs de Metz. L'une, trouvée à quelques lieues au nord-est de cette ville, est gravée sur un petit cippe, dans la partie supérieure duquel est scellé un anneau de fer. C'est une dédicace au dieu *Cissonius*. L'autre est une dédicace à la déesse Mogon-

Digitized by Google

tia. Elle a été trouvée près de Metz, vers la bifurcation des chemins de fer de Forbach et de Nancy. Elle se compose de six lignes qui sont complètes, à la différence de la première : *Deæ Mogontiæ Jul. Paternus tabellar. ex-voto.* — M. Le Blant continue la lecture de son mémoire sur quelques actes des martyrs non compris dans le recueil des *Acta sincera* de dom Ruinart. — *Séance du* 20 *août.* M. Ad. Regnier annonce que M. Bühler, indianiste distingué, inspecteur de l'instruction publique à Ahmad-Abad, dans le gouvernement de Bombay, qui avait déjà fait don à l'Académie, il y a quelques mois, avec l'autorisation du gouvernement de Bombay, de plusieurs manuscrits védiques (deux mss. du Rig-Véda, un du Yadjour-Véda, et un de la seconde partie du Sâma-Véda, vient de compléter ce don par l'envoi de deux nouveaux manuscrits, qui contiennent l'Atharva-Véda et la première partie du Sâma-Véda. — M. Révillout lit un mémoire sur un papyrus démotique de la bibliothèque nationale. Il étudie un commentaire historique sur d'anciennes prophéties égyptiennes, écrit pendant les premières années du règne de Ptolémée Epiphane, au temps où Lycopolis était révoltée contre le roi grec ; la Thébaïde, à cette époque, était possédée par la dynastie éthiopienne des rois Anchtu et Harmachis, que M. Révillout a fait connaître dans un précédent mémoire. Le commentateur égyptien explique les anciennes prophéties dont il s'occupe, en les appliquant à deux époques distinctes : 1° A la première insurrection nationale des Egyptiens contre les Perses et aux règnes des rois Amyrtée, Nephérites Ier, Hakoris, Psammuthès, Muthès, Nephérites II, Nechtaneb Ier, Téos et Nechtaneb II (période pour laquelle il fournit des renseignements qui complètent ceux que donnent Manéthon et les historiens grecs) ; 2° à la nouvelle insurrection nationale des Egyptiens dirigée contre les Grecs sous Epiphane, aux règnes d'Anchtu et d'Harmachis, et à un troisième roi en espérance, un *Messie* que les Egyptiens attendaient pour les délivrer définitivement du joug grec et qui ne vint jamais. — *Séance du* 27 *août.* M. Moïse Schwab soumet à l'Académie une nouvelle inscription phénicienne, en caractères néo-puniques : il a eu la surprise de la trouver inédite et presque inconnue, exposée au congrès géographique de Nancy par M. Goguel, qui l'a rapportée de Tunisie en France, il y a seulement deux mois. C'est une table votive de deux lignes en l'honneur du dieu carthaginois Baal-Hammon. D'après les particularités de l'écriture, l'inscription ne doit guère remonter au delà du IIe siècle avant notre ère. — *Séance du* 3 *septembre.* M. Révillout termine sa lecture sur un papyrus démotique de la Bibliothèque nationale qui contient l'explication d'une prophétie égyptienne et qui fournit, selon l'auteur du mémoire, de précieux renseignements sur l'histoire ancienne de l'Egypte. — *Séance du* 10 *septembre.* M. Révillout fait une communication sur le papyrus 384 de Leyde, qui contient un livre de philosophie, le seul ouvrage de philosophie proprement dite que l'on possède jusqu'ici en égyptien. Il contient, sous la forme d'un dialogue entre une

Digitized by Google

chatte éthiopienne et un petit chacal *Kouft*, une curieuse discussion sur la fatalité, la Providence, les grandes questions sociales, la vie future, etc. ; le chacal professe une philosophie négative des plus avancées. Il admet le fatalisme le plus complet ; il nie la providence des dieux, la vie future, la responsabilité humaine dans la criminalité, etc. La chatte éthiopienne défend contre lui les croyances religieuses de l'ancienne Egypte ; elle est très troublée par les théories subversives que développe son interlocuteur. La discussion est très curieuse aussi dans la forme. Le chacal s'y montre respectueux à l'égard de la chatte, qu'il appelle constamment *Madame* et à laquelle, malgré son scepticisme, il ne manque pas de rendre tous les hommages extérieurs dus à sa qualité d'animal sacré, de « fille du soleil. » — *Séance du 17 septembre*. M. Le Blant continue la lecture de son mémoire sur quelques actes des martyrs non compris dans le recueil des *Acta sincera* de dom Ruinart. — *Séance du 24 septembre*. M. de Longpérier lit une note sur une *intaille antique inédite*. Parmi les objets antiques provenant de la succession de M. Cuçcio Cohen, de Bukarest, M. de Longpérier a remarqué une petite pierre gravée, d'un travail grossier, représentant le jugement de Salomon. On y voit le roi, un serviteur, un soldat tenant le glaive, deux femmes et un enfant nu, tenu par une jambe la tête en bas. M. de Longpérier rappelle le passage de la Bible sur le jugement et recherche les mentions de Salomon dans les livres et les monuments des premiers chrétiens. Ces mentions sont rares, sans doute à cause du caractère peu religieux attribué à Salomon. Quant à l'intaille, recueillie probablement en Orient, elle nous a conservé non pas une image religieuse, mais un sujet historique. Toutefois il ne faudrait pas l'exclure absolument de la classe des amulettes. (Extrait des comptes-rendus publiés par la *Revue critique*.)

II. **Revue critique d'histoire et de littérature.** — *5 juillet*. Max. Mueller. Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde, Leçons ... traduites de l'anglais par J. Darmesteter. — Girard de Rialle, La mythologie comparée, tome Ier, compte-rendu des deux ouvrages par *Abel Bergaigne* (M. B. constate que M. Max Müller qui jusqu'à présent « n'avait paru qu'incomplètement dégagé des liens de la théologie, » les a rompus sans hésitation dans ce dernier ouvrage. « Désormais la critique la plus libre ne saurait plus élever contre lui d'autre grief si c'en est un, de traiter les religions comme un produit légitime, et non comme une aberration de l'esprit humain. La doctrine de l'évolution, familière à notre temps dans tous les ordres des sciences, est aussi la sienne dans la science des religions. Seulement il entend l'évolution de l'idée religieuse autrement que l'école positiviste à laquelle appartient M. Girard de Rialle... mais de plus, sur le point de départ qu'on doit lui supposer dans le passé, il est en complet désaccord avec la même école et avec l'auteur de la *Mytho-*

Digitized by Google

logie comparée. C'est par cette question de l'origine des religions que les deux ouvrages se touchent, en ce sens que la solution adoptée dans l'un avait été à l'avance réfutée dans l'autre.» M. Bergaigne admet la justesse des critiques dirigées par M. Max Müller contre la théorie du fétichisme primitif. « Sur la partie purement historique, consacrée à l'évolution « indienne » de l'idée religieuse, on pourrait sans doute faire à M. Max Müller quelques querelles philologiques... La théorie du fétichisme, poussée à l'excès, a nui au travail de M. Girard de Rialle. Elle l'a conduit à confondre, sous la qualification commune de fétiches, en les répartissant seulement entre les différents règnes naturels, des objets aussi différents que les cailloux et les montagnes, par exemple, ou que les animaux réels et les animaux fantastiques. De tels procédés de classification ne sauraient conduire à aucune conclusion solide. Mais ils laissent à l'ouvrage, en tant que collection de faits, une valeur réelle... ») — H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten (avec une édition critique du texte de Junilius), compte rendu par *L. D (uchesne)*. (« Le petit livre de Junilius, *Instituta regularia divinæ legis*, est le plus ancien traité connu d'isagogique biblique ... Jusqu'à présent, il avait été fort mal publié : l'auteur, les sources, le lieu d'origine n'étaient déterminés que par à peu près. M. Kihn en donne une édition correcte, d'après treize manuscrits, dont un palimpseste du vi^e siècle, presque aussi ancien que l'ouvrage lui-même. La plus grande partie de son volume est employée à déterminer l'origine de ce petit traité. Comme l'auteur a l'intention de le rattacher aux travaux bibliques de Théodore de Mopsueste, il consacre deux cents pages à une étude à fond sur ce personnage, sur l'école exégétique d'Antioche, avant lui, et sur la survivance de Théodore dans l'école nestorienne d'Edesse et de Nisibe. Dans la seconde partie, il s'occupe de Junilius et de son livre. Il y a ici des résultats nouveaux et intéressants. M. Kihn démontre que Junilius n'était pas un évêque africain, comme on l'a toujours cru jusqu'ici, mais un haut fonctionnaire de la cour de Constantinople, un *quæstor sacri palatii* sous Justinien... Dans la forme, ce petit livre est tout à fait aristotélicien ... Pour le fond, il reproduit exactement les idées de Théodore de Mopsueste, tant au point de vue du canon et de l'exégèse biblique que pour les conceptions théologiques proprement dites. C'est même un fait curieux qu'un livre aussi nestorien de fond et d'origine ait trouvé un accueil favorable dans le monde latin du moyen âge. ») — W. Wollner, Untersuchungen ueber die Volksepik der Grossrussen, compte rendu par *L. Leger*. (« Les travaux publiés jusqu'ici en Allemagne ... ne fournissaient que des vues de détail sur l'épopée populaire de la Russie. M. Wollner s'est mis au courant des principaux travaux publiés sur la question, et il en expose les résultats avec une lucidité remarquable et une critique judicieuse. Son mémoire n'a d'autre prétention que de donner une analyse minutieuse des cycles épiques et des systèmes qui ont été proposés en Russie et ailleurs pour

Digitized by Google

les expliquer. Il sera consulté avec fruit comme un *memento* utile. ») — 12 *juillet*. E. Fernique, I, Etude sur Préneste, ville du Latium ; II, De regione Marsorum, compte rendu par *Maurice Albert*. (Dans la seconde partie du premier de ces travaux, « où se trouve retracée l'histoire religieuse de Préneste, l'auteur donne les textes qui montrent en quoi la Fortune *Primigenia* se distinguait de la Fortune des poètes, de la Τύχη des Grecs. On regrette seulement que l'auteur n'ait pas insisté davantage sur le caractère primitif de cette divinité, analogue sans doute à la Terre qui a donné naissance à tous les êtres. On le regrette d'autant plus que l'auteur s'étend, un peu longuement peut-être, sur la conception de la Fortune comme déesse du sort et qu'il nous intéressera davantage tout à l'heure en nous décrivant, dans la troisième partie, le temple de la déesse. Nous connaissons bien le sanctuaire, nous voudrions mieux connaître celle qui l'habitait. A vrai dire, ce sont ces deux dernières parties surtout qui attirent et retiennent. C'est là que l'auteur se montre archéologue. Là est le mérite principal du livre et sa vraie originalité. Pour décrire le temple, cet édifice pyramidal, qui se voyait de tous les points du Latium et qui était vénéré de toute l'Italie, M. Fernique a dû fouiller la ville entière, faire des recherches minuteuses dans les maisons et dans les caves, car la ville moderne de Palestrina est entièrement bâtie sur l'emplacement du temple antique. A ces perquisitions, nous devons un plan soigneusement fait où sont indiquées toutes les constructions antiques signalées jusqu'à ce jour. » A propos de la thèse latine, M. M. Albert regrette de n'y pas trouver quelques renseignements sur les divinités, Angitia, Vésuve, etc., adorées dans la région des Marses.) — E. Lœning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, compte rendu par *Paul Viollet*. (« L'histoire du droit canonique de M. Lœning s'annonce comme un livre de premier ordre, largement conçu par un esprit net et ferme qui a mis en œuvre d'abondants et d'excellents matériaux. » Les deux premiers volumes, seuls encore parus, ne dépassent pas l'époque mérovingienne. Le tome Ier est consacré plus particulièrement à la Gaule et à la période comprise entre Constantin et Clovis. La période mérovingienne est étudiée dans le tome II.) — 19 *juillet*. Th. Schreiber, Apollon Pythoktonos, compte rendu par *P. Decharme*. (« La légende d'Apollon, meurtrier de Python, a été souvent étudiée et interprétée très diversemeent. M. Schreiber a-t-il résolu toutes les difficultés de la question ? Nous n'oserions l'affirmer, mais on ne peut lui refuser le mérite d'avoir, grâce à une sérieuse étude des textes, apporté quelques vraisemblances nouvelles sur certains points controversés. ») — 26 *juillet*. Lucien Gautier, La perle précieuse de Ghazâlî (Al-Dourra al-fâkhira), traité d'eschatologie musulmane, publié d'après les manuscrits de Leipzig, de Berlin, de Paris et d'Oxford et une lithographie orientale avec une traduction française, compte-rendu par *H. Derenbourg*. (« Après avoir, très jeune, brisé les liens de la routine et s'être affranchi des croyances

Digitized by Google

héréditaires, Gazâlî, parvenu à la cinquantaine, ne trouva d'autre refuge que dans un retour complet et sincère aux pratiques et à la foi de l'orthodoxie musulmane la plus rigoureuse. C'est à cette période de soumission et de piété qu'appartient le traité d'eschatologie publié par M. Gautier. ») — Bruno Bauer, Das Urevangelium und die Gegner der Schrift : Christus und die Cæsaren, compte rendu par *A Sabatier*. (« En 1877, M. Bauer publiait sous ce titre : *Christus und die Cæsaren* un volume, en général fort mal accueilli par la critique allemande. Il y développait une théorie nouvelle sur l'origine du christianisme qu'il faisait sortir, non du judaïsme, mais du stoïcisme, qu'il faisait naître non à Jérusalem, mais à Rome, et dont le vrai fondateur était non Jésus de Nazareth, mais Sénèque le philosophe. » La présente brochure répond aux critiques provoquées par cette publication étrange ; cette polémique reste dans les généralités historiques et littéraires et n'apporte rien de nouveau à la thèse précitée.) — 2 *août*. Ch. Clermont-Ganneau, L'imagerie phénicienne et la mythologie iconologique chez les Grecs. Première partie : La coupe phénicienne de Palestrina, compte rendu par *P. Decharme*. (L'auteur de la récension, après avoir rappelé la thèse de l'ingénieux archéologue qui veut que « beaucoup de fables grecques soient nées de la vue et de l'interprétation des monuments figurés que le commerce phénicien a dû exporter, très anciennement et en grand nombre, sur les côtes de Grèce, » et pense pouvoir expliquer une partie considérable de la mythologie hellénique par une nouvelle méthode comparative, pour laquelle il propose le nom de *mythologie iconologique* ou *iconographique*, s'attache à discuter deux points, qui sont : 1° L'assimilation de la déesse phénicienne Tanit à l'Artémise grecque ; 2° l'assimilation de Tanit à la Méduse et de la Méduse à Athéna. Il donne le détail des raisons qui l'empêchent d'adopter ces deux identifications. M. Decharme conclut ainsi : « Sans prétendre exprimer sur ce livre un jugement d'ensemble, nous avons cru devoir faire d'assez graves réserves de détail. Ces réserves n'étonneront pas l'auteur. Quand on essaye, comme il le fait, de frayer une voie nouvelle, il faut s'attendre à rencontrer quelques résistances. Ceux qui ont pris l'habitude d'une autre direction ne veulent point en changer avant de s'être assurés si le chemin nouveau offre plus de sécurité que l'ancien. Sans parti pris aucun, sans vouloir contester la part d'influence que la Phénicie a dû exercer sur la Grèce, on est donc amené à se demander si M. Clermont-Ganneau ne conclut pas trop vite et s'il ne ramène pas trop de choses au point de vue exclusif qui le préoccupe. » M. Decharme fait encore la remarque qu'avant d'apprécier à sa juste valeur la théorie proposée, il faut attendre les faits nouveaux que ce savant doit mettre en lumière et les explications complémentaires qu'il s'est engagé à fournir. « Nous souhaitons que ces promesses puissent être bientôt tenues, et nous ne doutons pas que le résultat ne réponde à la vive attente qu'excitent à la fois la nouveauté de la question et le talent de l'auteur. »)

Digitized by Google

— 9 *août*. J. Wiclif, De Christo et suo adversario antichristo, ein polemisches Tractat zum ersten male herausgegeben von R. Buddensieg, compte rendu par *M (ichel) N (icolas)*. (« Comme ce traité est d'une grande importance pour l'histoire du Wiclifianisme, il nous a semblé qu'il y avait quelque utilité à en signaler la publication. ») — 16 *août*. Ph. Keiper, Die Perser des Aeschylos als Quelle fur altpersische Alterthumskunde, compte rendu par *James Darmesteter*. (« Sur la religion, nulle donnée précise : on a voulu retrouver une allusion au dualisme dans les prières offertes au Ciel et à la Terre, le ciel étant Ormazd et la terre Ahriman. M. Keiper démontre fort bien que la Terre n'a rien d'Ahrimanien et que le couple Ciel et Terre n'a plus de valeur religieuse dans les textes connus. ») — Hattatal Snorra Sturlusonar, herausgegeben von Th. Mœbius, compte rendu par *G. Cederschioeld*. (« L'ancienne poésie de la Norwège et de l'Islande attire sérieusement, depuis quelque temps, l'attention des savants. Nous n'avons guère besoin de mentionner la lumière inattendue que MM. Bugge et Bang, de Christiania, viennent de jeter sur les conditions de la poésie mythique des Scandinaves en relevant la connexion où elle se trouve avec les idées chrétiennes et les restes de la tradition héroïque de l'antiquité.» — 23 *août*. Monier-Williams, Modern India and the Indians, compte rendu par *James Darmesteter*. (Une des deux grandes questions qui préoccupent surtout l'auteur est celle-ci : Quel est l'avenir religieux de l'Inde? M. Monier Williams, très sympathique au christianisme, croit son triomphe possible, « mais il reconnaît que ses progrès sont très lents, que le Brahmane est impossible à convertir et que les missionnaires protestants, quoique fort aimés et respectés, mordent peu sur l'hindouisme. ») — Bruno Krausch, Der 84 jaehrige Ostercyclus und seine Quellen, compte rendu par *L. Duchesne*. (« Les questions étudiées dans ce livre ont été autrefois des questions brûlantes. Avant l'adoption universelle et définitive du cycle de Denys le Petit, il y eut souvent des luttes très vives à propos du calcul de la Pâque entre les églises d'Orient et celles d'Occident ; parmi celles-ci, les chrétiens celtiques défendirent, longtemps, sur ce point, leur particularisme national contre les progrès de l'uniformité romaine. ») — 30 *août*. August Mau, Pompejanische Beitræge, compte-rendu par *E. Fernique* (Une des monographies les plus intéressantes que contient cet ouvrage concerne le temple de Vénus bâti à l'ouest du forum). — 13 *septembre*. J. Mohl, Vingt-sept ans d'histoire des études orientales, rapports faits à la société asiatique de Paris de 1840 à 1867, compte rendu par *James Darmesteter*. (Ces deux volumes sont une mine de matériaux de premier ordre pour l'histoire religieuse de l'Orient. Nous citons quelques-uns des points les plus importants mis en lumière. *Inde :* Histoire de l'Inde aryenne et de l'Inde musulmane. Edition du Rig-Véda par Max Müller, grands travaux de Burnouf qui constituent l'histoire du bouddhisme. *Perse :* Perse aryenne et Perse musulmane. *Arabie et Islamisme :* Histoire de l'Arabie avant l'Islam, travaux de

Digitized by Google

Caussin de Perceval et de Fresnel; recherches sur la vie et l'œuvre de Mahomet; travaux de Sprenger. Recherches de Dozy sur les origines du culte de la Caaba. Sectes musulmanes; luttes de la théologie et de la philosophie. *Syrie :* Découverte de toute une littérature religieuse traduite du grec, dont l'importance est considérable pour l'histoire des premiers siècles de l'église chrétienne et même pour la critique des monuments primitifs. *Archéologie sémitique :* épigraphie phénicienne et himyarite. Inscriptions sinaïtiques, nabatéennes, palmyréniennes. *Chine :* Histoire du bouddhisme chinois, renouvelée par les travaux de S. Julien. *Assyriologie*, créée tout entière dans cette période : « Création française, remarque spirituellement M. Darmesteter, qui, avec la découverte de l'Egyptien par Champollion, et du Zend par Burnouf, permettrait à la France d'être moins modeste en fait d'orientalisme que ses voisins sont arrivés à le lui persuader. ») — 20 *septembre*. HUNTER, A statistical account of Bengal, 20 volumes, compte rendu par *Aug. Barth* (Premier article). — 27 *septembre* (même ouvrage, — Deuxième article). — 4 *octobre* (Même ouvrage, — Troisième et dernier article).

III. **Revue archéologique.** — *Avril.* E. LE BLANT, La richesse et le christianisme à l'âge des persécutions (Aux premiers temps de l'Eglise, une double raison éloignait les riches de se convertir à la foi nouvelle : d'abord le mépris des chrétiens eux-mêmes pour la richesse, ensuite les rigueurs particulières dont les riches étaient victimes au temps des persécutions. Les grands docteurs de l'Eglise s'efforcèrent de combattre cette double crainte en prêchant aux riches l'humilité et la charité). — V. DURUY, Comment périt l'institut druidique (M. Fustel de Coulanges avait soutenu que le druidisme n'avait jamais été l'objet d'une persécution violente, et que c'est surtout la transformation sociale et les changements de l'esprit gaulois qui l'ont tué. M. Duruy aboutit à des conclusions analogues). — *Mai.* AL. BERTRAND, Liste des principales sépultures et cimetières mérovingiens de la Gaule et des contrées voisines. — *Juin.* AL. BERTRAND, L'autel de Saintes et les triades gauloises (Premier article). — J. DERENBOURG, Encore quelques observations sur l'inscription d'Eshmounazar (M. Derenbourg donne la traduction entière de l'inscription, avec commentaire). — *Juillet.* AL. BERTRAND, L'autel de Saintes (Deuxième article). — R. MOWAT, Le dieu Allobrox et les Matræ Allobrogicæ. — *Août.* AL. BERTRAND, L'autel de Saintes (Troisième et dernier article). — HOMOLLE, Fouilles exécutées à Délos. — VOULOT, Le monument de Portieux. — *Septembre.* ED. LE BLANT, Le sarcophage chrétien de l'église de Luc de Béarn. — ERN. DESJARDINS, Sept inscriptions inédites du cabinet de Torcy Ces inscriptions, des IIIe et IVe siècles, proviennent d'un cimetière romain, voisin de Dijon). — AUBÉ, Le christianisme de l'empereur Philippe, 244-249 (L'auteur pense qu'il faut admettre que cet empereur, sa femme et son fils, ont été chrétiens). — LEFORT, Chronologie des peintures des catacombes romaines (Premier article).

Digitized by Google

IV. **Revue historique.** — *Mai-Juin. Bulletins historiques.* France, par G. Fagniez. — Allemagne (histoire romaine), par V. Gardthausen. — Bohême, par I. Goll. — *Comptes rendus.* Oscar Brenner, Ueber die Kristni-Saga (Saga du christianisme), matériaux critiques pour l'histoire littéraire de l'ancienne Scandinavie, compte rendu par *E. Beauvois.* — J. Delaborde, Gaspard de Coligny, amiral de France, vol. I, compte rendu par *J. Tessier.*—*Juillet-Août.* J. Oppert, La méthode chronologique. — A. Gazier, L'expulsion des Jésuites sous Louis XV. *Bulletins historiques :* France, par G. Monod. — Allemagne (Moyen âge), par W. Schum. — Etats-Unis, par F. Allen. — *Septembre-Octobre.* L. Bardinet, Les Juifs du Comtat Venaissin au moyen âge. — C. Paillard, Additions critiques à l'histoire de la conjuration d'Amboise. *Bulletins historiques :* France, par G. Fagniez. — Allemagne (Moyen âge), par W. Schum. *Comptes rendus :* Legenden der heiligen Pelagia herausgegeben von H. Usener, compte rendu par *Ch. Thurot.* — Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II. Text und Forschungen zur Geschichte des Papstthums in 11. Jahrhundert von P. Scheffer-Boichorst, compte-rendu par *Paul Viollet.* — Vicomte de Meaux, les luttes religieuses en France au xvie siècle, compte rendu par *Francis Decrue.* — F. Parkman, Die Jesuiten in Nord-Amerika, compte rendu par *D. Neuville.* — *Novembre-Décembre.* C. Paillard, Additions critiques à l'histoire de la Conjuration d'Amboise (fin). *Bulletins historiques :* France, par G. Monod. — Allemagne (Temps modernes), par R. Reuss. — Frioul, par I. von Zahn. *Comptes rendus :* Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum (par les jésuites de Maria-Laach), compte rendu par *P. Viollet.* — C. Douais, Les Albigeois, leurs origines, actions de l'Eglise au xiie siècle, compte rendu par *Aug. Molinier.*

V. **Revue des questions historiques.** — 1er *avril.* Lapotre, Hadrien II et les fausses décrétales (Intéressante discussion au sujet d'un discours anonyme, que l'on prétend avoir été prononcé par Hadrien II, à un concile réuni au Mont Cassin, en 869). — Fournier, Les conflits de juridiction entre l'Eglise et le pouvoir séculier, de 1180 à 1328. — 1er *juillet.* L. Duchesne, La question de la Pâque au concile de Nicée. (On a cru jusqu'ici que le premier des Conciles œcuméniques avait eu à régler la contestation entre les chrétiens qui voulaient célébrer la Pâque le 14 du mois de Nisan, et ceux qui voulaient fêter la résurrection le dimanche d'après. L'auteur arrive à des conclusions très différentes.) — *Courriers allemands et anglais.*

VI. **Theologische Literaturzeitung.** — 3 *juillet.* Hitzig, Vorlesungen ueber biblische Theologie und messianische Weissagungen des alten Testaments, herausgegeben von Lic. J. J. Kneucker, compte rendu par *Baudissin.* — Langen, Johannes von Damaskus, eine patristische Monographie, compte rendu par *Herrmann.* — Denifle, Tauler's Bekehrung, kritisch untersucht, compte rendu par *Mœller.*— R. Reuss, Notes pour servir à l'histoire de

Digitized by Google

l'église française de Strasbourg 1538-1794, compte rendu par *Schott*. — MAKARIJ, Geschichte der russischen Kirche, vol. IX (en russe), compte rendu par *Bonwetsch*. — HASE, Rosenvorlesungen Kirchengeschichtlichen Inhalts, compte rendu par *Mœller*. — NEBE, Zur Geschichte der Predigt, Characterbilder der bedeutendsten Kanzelredner, 3 vol., compte rendu par *Meier*. — 17 *juillet*. HOLLENBERG, Hebræisches Schulbuch, 4e éd., compte rendu par *Budde*. — LŒHR, Zur Frage ueber die Echtheit von Jesaias 40-66, cahiers 2 et 3, compte rendu par *Guthe*. — BREDENKAMP, Vaticinium quod de Immanuele edidit Jesaias, compte rendu par *Guthe*. — SCHULTZE, Archæologische Studien ueber altchristliche Monumente, compte rendu par *Overbeck*. — DUCHESNE, Etude sur le Liber pontificalis, compte rendu par *Harnack*. — WOLSGRUBER, Giovanni Gersen, sein Leben und sein Werk De imitatione Christi, compte rendu par *Mœller*. — TOLLIN, Servet und die oberlændischen Reformatoren, 1er vol. Servet und Butzer, compte rendu par *Mœller*. — REUSCH, Der process Galilei's und die Jesuiten, compte rendu par *Mœller*. — IKEN, Joachim Neander, sein Leben und seine Lieder, compte rendu par *Ritschl*. — SCHNABEL, Die Kirche und der Paraklet, eine biblische und kirchengeschichtliche Untersuchung, compte rendu par *Ritschl*. — 31 *juillet*. TIELE, Compendium der Religions-Geschichte, uebersetzt und herausgegeben von Weber, compte rendu par *Baudissin*. — SABATIER, Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit. — BERGER, L'ange d'Astarté, Etude sur la seconde inscription d'Oum-el-Awamid, compte rendu par *Baudissin*. — WUENSCHE, Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen, zum ersten male in's Deutsche uebertragen, compte rendu par *Herm. Strack*. — KAUTZCSH, Johannes Buxtorf der Aeltere. Rectorats-Rede, compte-rendu par *Herm. Strack*. — THE IMITATION OF CHRIST, being the autograph manuscript of Thomas a Kempis de imitatione Christi, reproduced in facsimile from the original, etc., compte rendu par *Bertheau*. — WENGIERSKI, Chronik der evangelischen Gemeinde zu Krakau von ihren Anfængen bis 1657, in polnischer Sprache verfasst, deutsch bearbeitet von Altmann, compte rendu par *Bertheau*. — POOLE, A history of the Huguenots of the dispersion at the recall of the edict of Nantes, compte rendu par *Schott*. — 14 *août*. REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, publiée sous la direction de M. Maurice Vernes. 1er numéro, compte rendu par *Baudissin*. — LIBER PSALMORUM, textum Masoreticum accuratissime expressit, etc. S. Baer, præfatus est Fr. Delitzsch, compte rendu par *Herm. Strack*. — LEMME, Die religions-geschichtliche Bedeutung des Dekalogs, compte rendu par *H. Schultz*. — 28 *août*. HAGENBACH, Encyclopaedie und Methodologie der theologischen Wissenschaften 10e éd., compte rendu par *Lemme*. — LENORMANT, Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, compte rendu par *Baudissin*. — GŒBEL, Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt, 3e fascicule, compte rendu par *Weiss*. — FRIEDLÆNDER, Geschichtsbilder aus der Zeit der Tanaïten und Amoræer, compte rendu par *Herm*.

Digitized by Google

Strack. — STRICKLER, Actensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte, 3 vol., compte rendu par *Staehelin*. — BROSCH, Geschichte der Kirchenstaates. 1er vol. Das 16 und 17 Jahrhundert, compte rendu par *Benrath*. — 11 *septembre*. ROTHE, Theologische Encyclopædie, herausgegeben von Ruppelius, compte rendu par *Lemme*.— MAX MUELLER, Vorlesungen ueber den Ursprung und die Entwickelung der Religion mit besonderer Ruecksicht auf die Religionen des alten Indiens, compte rendu par *Baudissin*. — H. MEYER, Kritisch-Exegetischer Commentar ueber das neue Testament. Apostelgeschichte. 5e éd., bearbeitet von Wendt, compte rendu par *Holtzmann*. — GEBHARDT und HARNACK, Evangeliorum Codex græcus purpureus Rossanensis, etc., compte rendu par *Schürer*. — HAGENMEYER, Peter der Eremite, compte rendu par *Müller*. — 25 *septembre*. WURM, Der Buddhismus oder der vorchristliche Versuch eine erlœsender Universalreligion, compte rendu par *Baudissin*. — WIESELER, Zur Geschichte der neutestamentlichen Schrift und des Urchristenthums, compte rendu par *Weiss*. — FEYERABEND, Die Bekehrung des Apostels Paulus und sein Evangelium, compte rendu par *Weiss*. — POELZL, Kurzgefasster Commentar zu den vier heiligen Evangelien. — HENRICI, Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier erklært, compte rendu par *Schürer*. — ASCOLI, Iscrizioni inedite o mal note, greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici der Napolitano, compte rendu par *Schürer*.

VII. **Articles signalés dans différentes publications périodiques :**

J. W. Edgar, The Developpement of Buddhism in India (Fortnightly Review 1er juin).

Max Müller, Discovery of Sayana's Commentary on the Atharva-Veda, Letter (The Academy, 12 juin).

G. *Boissier*, L'empereur Julien (Revue des Deux-Mondes, 1er juillet).

Mohammedanisn in China (Edinburgh Review, Avril).

F. Lenormant, The Eleusinian Mysteries, A study of religions history, II (Contemporary Review, Juillet).

E. Woldstein, Ueber den Einfluss des Stoïcismus auf die aelteste christliche Lehrbildung. Historisch-kritische Versuch (Studien und Kritiken, 1880, IV).

K. J. Neumann, Ueber eine den Brief an Diognet enthaltende Tübinger Handschrift Pseudo-Justin's (Zeitschrift für Kirchengeschichte, IV, 2).

R. Buddensieg, Die biblische und chaldæische Sintflutsversion (Zeitschrift für K. W. und K. L., I, 7).

F. Delitzsch, Pentateuch-Kritische Studien VII, Das Passah (Zeitschrift für K. W. und K. L., I, 7).

E. Le Savoureux, La terre au moment de sa création, d'après l'Ancien Testament (Revue théologique, Juillet).

Digitized by Google

C. Bruston, Le chiffre apocalyptique 666, 2e article (Revue théologique, Juillet).

A. P. Stanley, The Creed of the early Christians (Nineteenth Century, Août).

Jagic, Mythologische Skizzen II (Archiv für slavische Philologie, V, 1).

CHRONIQUE

FRANCE. — Nous extrayons du solide et élégant rapport présenté par M. Renan à la *Société Asiatique* « sur les travaux de la société pendant l'année 1879-1880, » un certain nombre de détails qui touchent à l'histoire des religions. « Quelques branches d'études, autrefois un peu négligées chez nous, se sont tout à fait relevées. De ce nombre était le sanscrit. Le coup fatal porté à ces études par la mort de Burnouf en 1852 est maintenant à peu près réparé. Cette difficile spécialité, qui est peut-être de toutes les divisions du travail oriental, celle qui demande le plus de préparation, vu qu'on ne peut aborder le sanscrit sans posséder préalablement une très solide culture classique, est redevenue l'objet de travaux que les plus fortes écoles de l'étranger peuvent nous envier. M. Bergaigne continue l'épreuve qu'il fait subir au Rig-Véda et qui comptera sûrement pour une période nécessaire du travail relatif à ce livre capital. M. Bergaigne prend le livre en lui-même, comme une composition ayant son unité, l'explique par lui-même, presque comme s'il était l'œuvre du même auteur. Dans cette exégèse, chaque mot n'a plus qu'un sens. Ces étranges variétés de significations qu'on prêtait souvent à un même mot, M. Bergaigne se les interdit. Beaucoup de passages reprennent ainsi une allure plus naturelle qu'on ne l'aurait cru possible. Le livre dans son ensemble, perd ce caractère de compilation successive qu'on lui avait trop complaisamment prêté. Est-il cependant d'une seule époque, ou plutôt ne s'est-il pas formé d'agrégats successivement juxtaposés? M. Bergaigne n'examine pas encore cette question. Il y viendra sans doute, et c'est presque pour lui un devoir.

« M. Feer a entrepris l'étude du livre bouddhique intitulé « les Cent légendes,» *Avadâna Çataka*, dont Burnouf avait commencé la traduction. Le livre paraît d'intérêt fort inégal, dans la dernière partie cependant se trouvent quelques-unes des légendes les plus gracieuses du bouddhisme. Ce sont en quelque sorte les paraboles de la religion nouvelle, les touchants *agadas* par lesquels on cherchait à montrer la foi bouddhique comme douce, bienfaitrice, susceptible d'être embrassée par les faibles et les petits. Les insupportables longueurs du récit nous empêcheront probablement à tout jamais

Digitized by Google

de lire ces jolies légendes avec agrément ; les courtes analyses de M. Feer les débarrassent de ce qui leur nuit à nos yeux, mais aussi de ce qui fut probablement à l'origine la cause de leur succès. M. Feer nous a fait connaître d'autres recueils du même genre et, en général, tout ce qui se rapporte à la littérature des Avadânas.

« Toute occasion qui amène M. Barth à mettre par écrit et à coordonner son immense savoir est une bonne fortune. En vue d'un article sur les *Religions de l'Inde* destiné à l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée sous la direction de M. Lichtenberger, M. Barth a réuni dans un ensemble systématique habilement dressé, le plus riche ensemble de faits généraux que l'on possédât jusqu'ici sur l'histoire religieuse de l'Inde. C'est là un admirable sujet d'étude. L'Inde ne nous a pas seulement conservé dans les *Védas* les documents les plus anciens et les plus complets pour l'étude des croyances naturalistes, qui, dans un passé extrêmement reculé, ont été communes à toutes les branches de la famille indo-européenne, c'est aussi la seule contrée, où ces croyances, à travers bien des changements et des vicissitudes, se soient perpétuées jusqu'à nos jours..... Un sentiment consolant sort de la lecture du livre de M. Barth. Voilà un livre plein de renseignements solides, précis, admirablement groupés, qui nous présente un tableau d'ensemble très satisfaisant malgré ses lacunes, d'un des chapitres les plus importants de l'histoire religieuse de l'humanité. Ce bel ensemble est composé de faits dont on ne savait pas un mot il y a cinquante ans, de faits extraits de livres nullement historiques, que le travail de deux ou trois générations de savants a fait sortir du néant. Certes, dans cent ans, si le mouvement des études se continue, on en saura bien davantage, mais les grandes lignes ne seront pas changées. Quand on se prend à douter de l'avenir d'études singulièrement éparses et dispersées comme les nôtres, des résultats tels que celui-là rassurent et encouragent. Seulement, combien il est utile que des esprits comme celui de M. Barth prennent pour eux le travail de critique et de coordination. — M. Barth ne néglige pas le problème des rapports religieux de l'Inde avec le reste du monde. Il repousse avec raison les chimères qu'on a mises en circulation sur une prétendue collaboration de l'Inde dans les origines du christianisme. Il met en doute une autre influence, bien plus admissible, celle de l'*Evangile de l'enfance* sur le Krichnaïsme. M. Barth fait-il toujours assez grande la part des anciens cultes aborigènes (anté-aryens) sur la religion brahmanique? Ce n'est pas moi qui oserai le dire. Mon vieil ami, le baron d'Eckstein, la faisait sans doute trop grande. Je voudrais cependant que notre jeune école lût plus qu'elle ne le fait les essais dépourvus assurément de méthode, mais souvent riches d'aperceptions profondes, de ce puissant et libre esprit.

« Notre savant et zélé confrère de la Société asiatique de Londres, M. Robert Cust, a bien voulu nous donner en français ses vues d'ensemble sur la religion et les langues de l'Inde. La rare connaissance que possède M. Cust

Digitized by Google

de l'Inde actuelle, la profonde étude qu'il a faite de la vieille Inde, et par dessus tout la calme impartialité de ses jugements, donnent une grande valeur aux idées qu'il s'est formées et qui demandent à être sérieusement méditées. La situation religieuse de l'Inde est très critique. Les déchirements religieux les plus graves que réserve l'avenir, auront peut-être lieu dans ce pays.

« M. James Darmesteter couronne ses beaux travaux sur la théologie de l'*Avesta* par la traduction de l'Avesta lui-même. Cette traduction est en anglais et fait partie de la collection de traductions des livres sacrés de l'Orient que publie à Oxford M. Max Müller. Le premier volume qui vient de paraître contient le *Vendidad*. Dans une savante introduction, M. Darmesteter discute toutes les questions critiques relatives au texte qu'il traduit. Selon notre savant confrère, le réveil des croyances mazdéennes aurait correspondu à l'avènement des Sassanides, et la rédaction de l'Avesta remonterait à la première moitié du quatrième siècle de notre ère, vers le temps du concile de Nicée. M. Darmesteter croit même pouvoir fixer le nom de l'auteur de la compilation. Ce serait cet Adarbad Mahraspand, l'Esdras du Parsisme, qui apparaît sous le règne de Sapor II comme un restaurateur du Mazdéisme contre les envahissements du Manichéisme. Les maîtres les plus compétents en la matière, et en particulier M. Bréal, reconnaissent le haut mérite de la traduction de M. Darmesteter et l'excellence de la méthode qu'il a suivie. Chez lui l'école étymologique et l'école traditionnelle, au lieu d'être ennemies, se complètent l'une l'autre. Profitant largement, comme c'était son devoir, du grand et beau travail de Spiegel, il y apporte des améliorations qui font de sa traduction le dernier mot des études iraniennes au moment présent. Voyez comme j'avais raison de dire que les parties de nos études qui avaient été les plus abandonnées, sont celles qui produisent à l'heure présente les plus riches résultats. — Telle est l'activité de M. Darmesteter que la polémique relative à tel de ses ouvrages se croise avec les applaudissements dus à l'ouvrage suivant. M. Darmesteter fait mieux que de répondre ; il va devant lui et s'améliore sans cesse. M. de Harlez a combattu vivement la méthode que M. Darmesteter a suivie dans son *Ormazd et Ahriman*. A quelques exagérations le savant iraniste belge oppose, ce me semble, des exagérations en sens contraire. De ce que les anciens mythes aryens ont perdu dans l'Avesta leur signification védique, il ne s'ensuit pas que cette signification n'ait pas existé. La fête de *Pâques* n'a plus rien aujourd'hui d'une fête du printemps ; il y a trois mille ou quatre mille ans, elle avait certainement ce caractère. M. de Harlez reconnaît qu'on trouve dans l'Avesta des souvenirs des mythes antiques ; mais il croit que ces mythes, bien loin d'avoir donné naissance au système avestique, y ont été introduits comme des accessoires et comme des ornements. Jamais, dit-il, on n'en eût soupçonné l'existence si la ressemblance des noms n'eût

Digitized by Google

indiqué la communauté d'origine de certains personnages avestiques et de certains personnages védiques. « Si l'on sait qu'Azhi Dahaka et Thraetona sont des lutteurs aériens, c'est parce qu'on a trouvé dans les Védas des combattants de ce nom et de cette nature ; car, dans l'Avesta ils ont un tout autre aspect. » Cela est tout simple, et nous ne voyons pas qu'on puisse en faire un reproche à M. Darmesteter. Ce dernier n'a jamais nié que les agents védiques, pour devenir les éléments de la théologie zoroastrienne, n'aient subi de profondes modifications. Mais c'est renverser la base de toute science mythologiqne que d'expliquer, comme le fait M. de Harlez, les affinités les plus organiques par des emprunts extérieurs et en quelque sorte littéraires. Supposons qu'on ignorât ce grand fait historique que le christianisme est sorti du judaïsme : la lecture d'une page d'un livre de messe le révèlerait, et on ne serait nullement admis à dire que ces innombrables traces du judaïsme sont des détails de style, des adaptations faites après coup. Nous croyons que si M. de Harlez s'était bien rendu compte de la thèse de M. Darmesteter, il se serait interdit de la traiter avec une sévérité, dont il vaut toujours mieux s'abstenir. Il n'est pas bon, dans ces difficiles études, de croire tenir l'absolue vérité. L'approbation de M. Bréal, de M. Max Müller, de M. Barth, serait pour nous inexplicable, si les objections de M. de Harlez étaient fondées au point où cet orientaliste zélé croit qu'elles le sont. — M. Darmesteter, outre ses grands travaux et ses précieux articles de la *Revue critique*, pleins d'un si vaste savoir, a donné aux *Mémoires de la Société de linguistique de Paris* une série de nouvelles remarques de philosophie iranienne. C'est là qu'il chasse du Panthéon iranien ce chien *Madhakha*, qui, à ce qu'il paraît, ne doit son existence qu'à une fausse lecture. Les hasardeuses régions limitrophes entre la mythologie aryenne, et la mythologie sémitique, attirent aussi M. Darmesteter. Qu'il y soit le bienvenu. Cependant c'est au passé des religions aryennes que cet éminent confrère semble réserver les efforts les plus originaux de sa vigoureuse pensée.

« M. Hovelacque s'occupe exactement du même sujet que M. Darmesteter et porte dans ses travaux les plus solides connaissances. Le volume qu'il nous donne cette année est un exposé complet de la doctrine avestéenne. Dans une introduction fort étendue, il raconte la découverte du texte de l'Avesta, et fait l'histoire des progrès successifs de l'interprétation. Cette dernière partie est traitée d'une manière extrêmement complète ; avec raison M. Hovelacque prend parti pour son maître M. Spiegel, qu'il envisage dans sa belle étude comme le continuateur de Burnouf. Il fait ensuite l'histoire du texte de l'Avesta. Ses appréciations, quant à la date, diffèrent beaucoup de celles de M. Darmesteter, puisqu'il pense que le texte zend remonte à l'époque des Achéménides. J'admets difficilement, pour ma part, que l'Avesta, tel que nous l'avons, ait été le code d'un grand empire. C'est le code d'une

Digitized by Google

secte religieuse très bornée; c'est un Talmud, un livre de casuistique et d'étroite observance. J'ai peine à croire que ce grand empire perse, qui, du moins en religion, professa une certaine largeur d'idées, ait eu une loi aussi stricte. Il me semble que, si la Perse avait eu un livre sacré de ce genre, les Grecs en eussent parlé. La théologie même de l'Avesta, telle que M. Hovelacque l'expose, me paraît bien plutôt contemporaine de Manès et du gnosticisme que susceptible d'être rapportée à une haute antiquité. »

BIBLIOGRAPHIE

GÉNÉRALITÉS ET DIVERS

Montaiglon et Raynaud. — Recueil général et complet des fabliaux des XIIIe et XIVe siècles. Tome III, Jouaust. 10 fr.

Ziemssen. — Anthropologische Grundgedanken ueber Ursprung und Ziel des Religions Tome I. Gotha, Perthes. 3 m.

Aspelin. — Antiquités du Nord finno-ougiens, traduction française par Biaudet. Tome IV. Helsingfors, Edlund. 15 fr.

C. P. Tiele. — Manuel de l'histoire des religions, esquisse d'une histoire de la religion, traduit du hollandais par Maurice Vernes. Paris, Leroux. 4 fr.

Annales du Musée Guimet. Tome Ier. Paris, Leroux. 15 fr.

Congrès des orientalistes. Troisième session provinciale, Lyon, 1878, 2 vol. in-4, avec figures, planches, inscriptions. Paris, Leroux. 17 fr.

Sell. — Aus Religions — und Kirchengeschichte, Darmstadt, Bergstrasser. 4 m.

A. Lefèvre. — Religions et mythologies comparées. 2e édition, Paris, Leroux. 4 fr.

J. Baye. — L'Archéologie préhistorique, avec planches. Paris, Leroux. 20 fr.

ÉGYPTE, ASSYRIE, PHÉNICIE

Budge. — Assyrian texts, being extracts from the annals of Shalmaneser II, Sennacherib und Assurbanibal, with philological notes. Trübner. 7 s. 6 d.

F. Lenormant. — Études cunéiformes, 5e fascicule. Maisonneuve. 4 fr.

Schrader. — Zur Kritik der Inschriften Tiglath-Pileser's II, des Asarhaddon und des Asurbanipal. Berlin, Dümmler. 3 m.

JUDAISME

Ascoli. — Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici del Napolitano. Torino, Lœscher. 12 l.

Digitized by Google

GIETMANN. — De re Metrica Hebræorum. Freiburg, Herder. 2 m. 40

ERMAN. — Bruchstücke der Ober-Aegyptischen Uebersetzung der Alten Testaments. Gœttingen, Dictrich. (40 p.)

J. DE ROTHSCHILD. — Le Mistère du Viel Testament. Tome II. Firmin Didot. 10 fr.

C. ZIMMER. — Aramaismi Jeremiani. Quedlinburg, Vieweg. 3 m.

A. RANKE. — Die Klagelieder des Jeremias und der Prediger des Salomon, uebersetzt, etc. Leipzig, Fernau. 6 m.

FLOIGL. — Die Chronologie der Bibel, des Manetho und Berosus. Leipzig, Friedrich.

BUBER. — Lekach-Tob (Pesikta Sutarta), ein aggadischer Commentar zum ersten und zweiten Buch Mosis von Rabbi Tobia ben Elieser. Wilna, Wittwe, und Romm.

CHRISTIANISME

RIESS. — Das Geburtsjahr Christi, ein chronologischer Versuch. Freiburg Herder. 3 m.

GŒBEL. — Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt III. Gotha, Perthes. 4 m.

DU BOYS. — Catherine d'Aragon et les origines du schisme anglican. Palmé. 7 fr. 50

OVERBECK. — Zur Geschichte der Canons, zwei Abhandlungen, Chemnitz, Schmeitzner.

WIESELER. — Zur Geschichte der Neutestamentlichen Schrift und des Urchristenthums. Leipzig, Hinrichs. 5 m.

FLEURY. — Histoire de l'Église de Genève. Palmé. 10 fr.

PELUGK-HARTTUNG. — Urkunder der Paepste vom Jahre 748 bis zum Jahre 1198. Ier Band, II Abtheilung. Tübingen, Fues.

LIPSIUS.— Die edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht. Braunschweig, Schwetschke. 2 m. 40.

E. SAYOUS. — Jésus-Christ d'après Mahomet, ou les notions et les doctrines musulmanes sur le christianisme. Paris, Leroux. 2 fr.

SCHULTE. — Die Geschichte der Quellen und Literatur des evangelischen Kirchenrechts in Deutschland und Oesterreich und die evangelische Kirchenschriftsteller. Stuttgart, Enke. 10 m.

H. VON KREMER-AUENRODE. — Actenstücke zur Geschichte der Verhaeltnisses zwischen Staat und Kirche in XIXen Jahrhundert. IV. Theil, Leipzig, Duncker und Humblot. 10 m. 20

BÉZIAT. — Histoire de l'abbaye de Cannes. Paris, Claudin. 10 fr.

MITCHELL.— Chrestos, a religious epithet, its import and influence. London, Williams and Norgate.

Digitized by Google

BRIEGER. — Constantin der Gross als Religionspolitiker. Gotha. Perthes. 1 m.

WILL. — Konrad von Wittelsbach, Cardinal, Erbischof v. Mainz und von Salzburg, Regensburg, Puestel. 1 m. 40

INDE ET PERSE

E. LÉVÊQUE. — Les mythes et légendes de l'Inde et de la Perse dans Aristophane, etc. Belin. 7 fr. 50

FERGUSSON and BURGESS. — The Cave Temples of India, Trübner. 42 s.

BENFEY. — Vedica und Linguistica. Strasbourg, Trübner.

GRÈCE ET ITALIE

BŒTTICHER. — Die Thymale der Athena-Nike auf der Akropolis von Athen, in ihrem heutigen Zustande. Berlin, Ernst and Korn. 4 m.

Das Kuppelgrab bei Menidi, herausgegeben vom deutschen archaeologischen Institute in Athen. Athènes, Wilberg. 8 m.

Die Ausgrabungen zu Olympia. IV. Uebersicht der Arbeiten und Funde vom Winter und Frühjahr 1878-1879. Berlin, Wasmuth. 60 m.

MAYOR and SWAINSON. — M. T. Ciceronis de natura deorum libri tres. Vol. I. Cambridge, University Press. 10 s. 6 d.

DEECKE. — Etruskische Forschungen. IV. Heft : Das Templum von Piacenza. Stuttgart, Heitz. 5 m.

BARONE. — Epimenide di Creta e le credence religiose de' suoi tempi. Napoli, Detken e Rocholl. 3 l.

SAUPPE. — Attica et Eleusinia, Gœttingen, Dietrich. 80 pf.

GERMAINS, CELTES, SLAVES

RYGH. — Norske Oldsagar ordnede og forklarede I. Christiania, Cammermeyer. 12 m. 50

L'Éditeur-Gérant,
ERNEST LEROUX.

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.

Digitized by Google

LE CULTE DES SAINTS

CHEZ LES MUSULMANS

PAR

IGNACE GOLDZIHER

Membre de l'Académie hongroise des Sciences à Buda-Pesth [1]

I

Les anciens voyageurs orientaux des derniers siècles ont déjà remarqué ces *Santons* moitié nus, pour lesquels le sentiment des convenances est très lâche et la moralité indifférente, mais que le peuple de l'Islâm vénère comme des saints et qu'il désigne du surnom honorifique de *Welis*. Ce que Martin Baumgarten, ce que Christophe Fuerer, ce que le prince de Radziwill ont raconté il y a quelques siècles touchant ces étranges *saints*, est encore parfaitement exact [2]. Leur nombre a même plutôt augmenté que diminué.

De tels personnages se rencontrent dans toutes les villes musulmanes, sur les marchés publics, aux abords des mosquées et des cloîtres de derviches. Ces êtres bizarres provoquent chez leurs coreligionnaires un sentiment singulier. Ce sont, si l'on veut, des hommes de Dieu, mais ce ne sont pas non plus des hommes en possession de la raison et de la moralité vulgaires.

On les nomme *Welis*, expression qui, dans le Koran, sert à rendre une autre idée que le terme appliqué par l'usage à

(1) Ce mémoire nous a été adressé en allemand. La traduction en a été, de la part de l'auteur, l'objet d'une révision attentive. (*Réd.*)

(2) Martini à Baumgarten in Braitenbach, *Peregrinatio* etc. (Norimbergæ, 1594). A la page 73 se trouve un passage remarquable sur ce sujet. Christophor. Fuerer, *Itinerarium Arabiæ, Ægypti,* etc. (Norimb, 1620) p. 12. Nicolaus Radziwill, *Peregrinatio Hierosolymitana* (ed. de 1753), p. 129.

Digitized by Google

ces individus. Ce n'est point non plus à ces saints vivants que sont consacrées les recherches qui suivent.

Nous voulons traiter seulement du *culte des saints défunts*, de l'intercession qu'ils exercent auprès du trône souverain d'Allâh en faveur de ceux qui vivent encore et qui les honorent, les invoquent et visitent leurs tombeaux, enfin de la nature des légendes merveilleuses qui se sont tissées autour de leur biographie.

« Il y a, au fond du cœur humain, une forte inclination qui le pousse à regarder en haut, à vénérer : cette inclination est la source de la religion, de la loyauté, du culte et de l'immortalité que l'on attribue si volontiers aux grands hommes du passé. Et en vérité, il y a une jouissance divine dans l'admiration. Il semble que l'admiration nous confère en quelque mesure les hautes facultés que nous admirons dans les autres. Nous nous assimilons, nous prenons pour ainsi dire racine avec les caractères que nous regardons de préférence, et leur vie devient une partie de notre propre existence. » Ces paroles, qui sont de Bulwer, marquent à merveille un des côtés les plus nobles de la vie de notre âme, la tendance qui porte naturellement l'homme à rendre hommage au génie. Cette tendance de l'esprit humain est une des principales sources psychologiques d'où jaillit, dans les différentes religions, le culte rendu aux héros. Cette inclination devrait être décidément refoulée à l'arrière plan dans les religions dont les vérités fondamentales creusent un large fossé entre les deux domaines de la divinité et de la nature, particulièrement de l'homme. Cette réflexion s'applique tout d'abord aux religions monothéistes dans leurs différents degrés. Or, ici nous avons affaire à l'Islâm. Eh bien ! la tendance à admirer et à vénérer un idéal emprunté à l'humanité s'est fait jour malgré les protestations qui ont pu être élevées au nom des documents fondamentaux de la religion contre la justification de cette impulsion naturelle au cœur de l'homme.

Nulle part une muraille aussi droite et aussi inflexible n'a

Digitized by Google

été élevée entre la divinité unique et infinie et la race humaine, si faible et si bornée. La créature débile et incapable ne peut que soupirer ardemment après les hauteurs illimitées, après le royaume de l'infini et de la destinée, qui échappe entièrement à ses prises. La perfection humaine n'a rien à voir avec la perfection céleste. Aucun intermédiaire entre ces deux domaines. D'un côté, la cause première et inépuisable ; de l'autre, l'absolue dépendance.

Il n'est aucune créature qui puisse avoir part, fût-ce dans une mesure incomplète et bornée, à la plénitude de puissance qui ne convient qu'à la seule divinité. Il n'est aucune créature, que les facultés accomplies par lesquelles elle se distingue, puissent rendre digne d'un reflet de l'adoration qui appartient à la divinité ; on ne saurait imaginer un culte qui se propose un autre objet qu'elle, on ne saurait penser à une demande de secours, à un refuge dans le malheur en dehors de l'appel à Allâh. Même l'homme le plus accompli, celui que Dieu a envoyé pour instruire toute l'humanité, est aussi faible que les autres hommes ; il est mortel comme eux, accessible aux passions, comme eux ; il ne peut changer le cours de la nature. Il n'exerce aucun pouvoir miraculeux, ne possède aucun secret mystérieux ; car ces choses n'appartiennent qu'à Dieu, et seule la parole de Dieu, qui passe par ses lèvres, est d'une perfection absolue. Lui-même n'est que « le premier confesseur de l'Islâm » (Surate, VI, 14), « un bel exemple pour tous ceux qui mettent leur confiance en Dieu, » « un flambeau brillant » à leur usage (Sur., XXXIII, 21. 45) ; il ne prétend pas même au titre de « père des croyants ; » il n'est que l'envoyé de Dieu et le dernier des prophètes (*Ibid.*, vers. 40). Il n'a pas connaissance de ce qui est caché : il le déclare lui-même à ceux qu'il veut gagner au respect de sa personne comme de sa doctrine : « Si je savais ce qui est caché, je m'approprierais le bien, et le mal ne me toucherait plus » (Surate, VII, 188). « Je ne vous dis pas qu'on trouve auprès de moi les trésors d'Allâh ; je ne sais pas davantage ce qui est caché : je ne prétends pas non plus être un ange. »

Digitized by Google

(Sur., VI, 50). De Dieu seul on peut dire qu'il connaît à la fois ce qui est caché et ce qui est présent (ʿâlim al-ǵejb w'al-shahâdâ), formule dont se sert souvent le Koran. Dieu ne lui révèle pas davantage les mystères de l'avenir: il rejette avec décision ces sortes de connaissances dont ses prédécesseurs apocalyptiques se vantaient volontiers : « Ils te demanderont, dit-il, à quelle époque est fixée l'arrivée de l'heure (du jugement). — Dis-leur : Dieu s'en est réservé la connaissance... Ils t'interrogent là-dessus comme si tu le savais. — Dis-leur : Dieu est seul à le savoir » (Sur., VII, 185-186). Quand on lui demande de faire des miracles extraordinaires, de monter au ciel, de faire jaillir des sources de la terre, etc., il n'a qu'une réponse : « Loué soit mon Dieu, de ce que je ne suis pas autre chose qu'un mortel, un envoyé » (Sur., XVII, 95-96), expressions qui reviennent souvent dans le Koran. Mohammed ne s'aventure même pas à un jugement de Dieu, analogue à celui qui assura autrefois, sur le Carmel, la victoire d'Élie sur les prêtres de Baal (Sur., III, 179).

Ainsi même le Prophète, celui de tous les hommes qui se rapproche le plus de Dieu, quand nous l'interrogeons sur ses facultés surnaturelles, se trouve beaucoup plus éloigné du domaine de la divinité que ne le sont les prophètes et les législateurs dans les autres religions. Et il ne faut pas dire que c'est la conception mesquine du caractère du Prophète qui l'a fait si petit. Non! C'est la conception gigantesque de la *divinité* qui empêche l'Islamisme d'élever son révélateur au-dessus de l'humanité, de le faire participer en quelque mesure à la divinité, ce qui porterait atteinte à l'absolue inaccessibilité de ce domaine. Ce n'est pas la petitesse du prophète, c'est l'infinie grandeur d'Allâh qui a contraint l'Islamisme à faire un prophète aussi homme que l'est Mohammed. C'est bien lui qui s'est ainsi dépeint, ce ne sont pas ses biographes, amis ou ennemis; nous verrons plutôt comment les biographes de Mohammed et la tradition musulmane ont mis tous leurs efforts à faire rentrer la vie et le caractère du fondateur de l'Islâm, en dépit de ses propres déclarations, dans la sphère du sur-

Digitized by Google

naturel et du merveilleux. Mais la dogmatique elle-même de l'Islâm, qui s'est efforcée d'harmoniser par des raisonnements philosophiques les traditions plus récentes, relatives au pouvoir miraculeux du prophète, enseigne encore que le fait du choix comme prophète n'est pas la suite des perfections de l'individu que ce choix concerne, que ces perfections ne sauraient pas non plus être acquises par un effort personnel, mais que la vocation prophétique n'est qu'un acte pur de l'arbitraire divin qui s'applique à celui que Dieu désigne, quand même l'individu ainsi désigné ne serait en aucune manière préparé pour cette haute vocation[1]. Il n'est pas plus parfait que d'autres hommes, il est aussi engagé qu'eux dans l'humaine nature ; ce n'est que la grâce arbitraire de Dieu qui a choisi un indigne pour annoncer sa volonté.

Ce n'est que par les anges que l'Islâm semble avoir cherché à jeter un pont entre Dieu et l'homme ; il a emprunté des religions mères cette classe d'êtres, alors vivante dans la conscience de ceux que Mohammed voulait gagner à ses vues; mais pied à pied il proteste, et de la façon la plus énergique, contre l'adoration des anges et contre la conception qui les met dans un rapport de filiation avec la divinité. Il est d'ailleurs remarquable de voir comment la conception fondamentale de l'inaccessibilité du divin se manifeste, même à propos des anges de l'Islâm. Les anges sont tellement rabaissés, qu'Allâh leur donne l'ordre de s'agenouiller devant l'homme qu'il vient de créer. Ce sont des anges non divins. Ils ne sont que les esclaves de la cour divine, toujours balancés entre la crainte et l'espérance[2], comme les esclaves d'un despote oriental ; ce ne sont pas des êtres ayant avec lui quelque parenté, possédant une partie de sa puissance. « Ils craignent Dieu qui est au-dessus d'eux et accomplissent ce qui leur est commandé » (Sur., XVI, 52). La plupart des dogmatistes les placent au-dessous des prophètes; la circonstance même

(1) Al-Mawâkif, ed. Sœrensen, p. 170.
(2) Al-Bejdâwi, Commentarius in Coranum, ed. Fleischer, I, 517, 10.

Digitized by Google

qu'ils portent à ceux-ci les messages d'Allâh, ne prouve pas leur supériorité sur les prophètes. « Une personne qu'un roi envoie comme messager à un autre roi, reçoit-elle par cette mission un rang supérieur à celui du roi auquel elle est envoyée ? » dit Al-Igî avec quelque hardiesse, et sans s'apercevoir qu'il se rend coupable d'un rapprochement, contraire à l'Islamisme, entre le Prophète et Dieu [1].

Mais l'Islâm n'a jamais maintenu avec autant de rigueur cette conception despotique de la divinité qu'en ce qui concerne la vénération et l'invocation, en un mot à l'égard de toute espèce de culte. Le défaut de précision philosophique a pu entraîner Mohammed, dans sa définition de la nature des prophètes et des anges, en mainte contradiction inconsciente à l'égard des principes de sa théologie; particulièrement il accorde au *shejtân*, une certaine indépendance qui fait le plus grand contraste avec le pouvoir exclusif de Dieu sur la volonté des hommes, que Mohammed enseigne ailleurs. Par une inconséquence, qui lui était familière, il a également attribué aux anciens prophètes un pouvoir miraculeux bien supérieur à celui auquel il prétend lui-même (ainsi nommément à Jésus, Sur., III, 43 suiv., v. 109-110). Mais un point reste élevé au-dessus de toute contestation, et c'est là un élément absolument réfléchi de la pensée du prophète. On ne doit *prier* qu'Allâh, on ne doit *invoquer* qu'Allâh; il n'est en dehors de lui aucun être, si parfait qu'il soit, auquel puisse s'adresser un culte; car rien ni personne en dehors d'Allâh « ne peut aider ou nuire. » C'est là la forme la plus positive que revêt le monothéisme un peu indiscipliné de Mohammed, et il ne s'exprime jamais avec plus de décision que lorsqu'il réfute les objections portées contre cet élément de sa doctrine religieuse. Celle-ci est un vrai, un pur monothéisme; c'est même quelque chose de plus, car ce n'est pas seulement l'unité divine qui fait l'essence et le point de départ du dogme, mais l'exclusivité de Dieu à l'égard de toute adoration. Non seulement

(1) Al-Mawâkif, l. cit, p. 243.

Digitized by Google

il enseigne qu'il n'y a qu'une seule essence divine, mais encore que, dans le domaine de l'humain, il n'est aucun degré intermédiaire avec la divinité, il ne se trouve personne digne de vénération et d'invocation. Il est intéressant de voir comment, même quelques siècles plus tard, en un moment où le culte des saints avec toutes ses exagérations avait envahi l'Islâm, cette doctrine trouvait encore à s'exprimer. Au cinquième siècle de l'Islâm, vivait un mystique musulman, du nom de Samnûn, surnommé Al-Mu*h*ibb, « l'aimant, » c'est-à-dire l'homme plongé dans l'amour d'Allâh. Appelé un jour à faire l'office de mu'e*dd*in (celui qui dit les prières), et arrivé au passage de son texte ainsi conçu : « Je témoigne qu'il n'est aucune autre divivité qu'Allâh ; je témoigne que Mohammed est l'envoyé d'Allâh, » Samnûn prononça les paroles suivantes : « O Dieu ! si tu n'avais toi-même ordonné la lecture de ces paroles, je n'aurais jamais, dans une même haleine joint à ton nom celui de Mohammed[1]. » Ce n'est pas seulement le polythéisme qui est exclu par cette conception religieuse, c'est toute association du non-divin avec le divin (*shirk*[2]), c'est l'élévation de l'homme au-dessus de sa sphère naturelle.

§ Le prophète de l'Islâm, tel qu'il se développa peu à peu, fut placé bien au-dessus de ce que son fondateur avait prétendu être lui-même. On a déjà souvent parlé des tendances de la tradition dans la biographie de Mohammed. Celle-ci fit du prophète, qui écartait de lui tout pouvoir miraculeux et la connaissance de ce qui est caché, un thaumaturge et un devin. Mohammed ne pouvait pas rester en arrière des prophètes, tels que les concevaient les autres religions. La dogmatique adopta cette conception altérée du caractère du prophète et justifia ses principaux éléments par la spéculation ;

(1) 'Alî b. *G*ânim al-Bi*k*â'î : Kitâb *t*aba*k*ât al-abrâr wa-manâ*k*ib al a'immat al-achjâr (Mss. de l'Université de Leipzig. Cod. Ref. numéro 237, fol. 15, recto.

(2) Le domaine du *shirk* est très étendu ; toute conception qui porte atteinte au caractère sans limites d'Allâh est *shirk*. D'après une tradition de Ibn Mas'ûd (apud Damîrî H'rjât al-hajwân, vol. II, p. 374), la foi aux présages et pressentiments (tatajjur) est également *shirk*.

Digitized by Google

là, comme souvent ailleurs, elle a dénaturé la simplicité pleine d'élévation de la pensée fondamentale de l'Islâm, et fabriqué avec des matériaux non musulmans une philosophie de la religion mahométane.

Après ce qui vient d'être dit, il n'est pas besoin d'insister sur ce que le système de l'Islâm, pris à l'origine, ne fait aucune place à ce culte des saints qui a pris dans l'Islâm postérieur une si large extension. Le Koran même dirige sa polémique contre l'invocation des saints, telle que d'autres religions la pratiquent : « Ils tiennent leurs savants *(ahbâr)* et leurs moines *(ruhbân)* pour des seigneurs divins *(arbâb)*, à côté de Dieu et du Christ, le fils de Marie, tandis qu'il leur a été donné l'ordre de n'invoquer que le seul Dieu, en dehors duquel il n'est point d'autre Dieu. Il est en effet bien éloigné de tout ce qu'ils rapprochent de lui ! » (Sur., IX, 31). Sans doute des hommes et des femmes saints, qui se sont élevés au-dessus des inclinations communes en s'efforçant de renoncer aux biens du monde, de vivre pour la volonté et la connaissance de Dieu, en se tenant prêts à lui offrir leur vie comme martyrs et qui deviennent ainsi l'objet de l'admiration et de l'imitation, peuvent être reconnus à ce point de vue; le Koran lui-même mentionne de telles personnes et les place au-dessus de tous les autres hommes. Ils ont les premières places dans le paradis, et des délices supra-terrestres les y attendent. Mais pendant le cours de leur vie terrestre, ils ne sont pas plus puissants que d'autres hommes et, même après leur mort, ils ne sauraient agir à la place de Dieu, ni prétendre non plus à des honneurs divins. Ils ne sont pas autre chose que des *hommes défunts* qui ont trouvé leur récompense auprès de Dieu « parce qu'il a trouvé sa satisfaction en eux et eux la leur en lui. » Leur piété et leur sainte conduite les rend bienheureux et éloigne d'eux les peines de l'enfer, réservées à la plupart des hommes. Mais cette béatitude, c'est pour eux seuls qu'ils l'obtiennent par la miséricorde d'Allâh; aux autres hommes, aux survivants, ils ne peuvent rien procurer, rien assurer; comme n'importe quel autre homme, ils ne

Digitized by Google

peuvent « ni aider, ni nuire. » Dieu envoie sa *sakinâ* (gloire), dont l'apparition assure la victoire des troupes musulmanes au moment décisif contre la masse supérieure des ennemis infidèles, dans le cœur des croyants, non pour leur faire accomplir des miracles, mais « pour augmenter leur foi. » (Sur., XLVIII, 4). S'ils sont immortels, ce n'est pas dans le sens de l'apothéose païenne qui élève le défunt au rang des dieux immortels dans une région supérieure; ils sont immortels auprès de leur Dieu qui leur rend en jouissances l'équivalent de ce qu'ils ont sacrifié pour lui pendant leur vie terrestre. Le Koran ne connaît même nulle part cette immortalité que nous attribuons à nos grands hommes et aux bienfaiteurs de l'humanité, et qui consiste à vivre éternellement dans le souvenir des générations suivantes. Le Koran est trop réaliste pour s'occuper de ce qui remplira l'esprit des temps à venir.

Quel abîme entre ces conceptions de l'Islâm primitif et la place que les saints ont obtenue, dès la disparition de la première génération musulmane, dans la conscience des croyants, entre le monothéisme absolu du prophète et ce culte des saints aboutissant même à une véritable *anthropolâtrie*, au culte des marabouts vivants[1] ! Le contact avec la manière de voir propre à d'autres religions, qui n'établissent point une barrière aussi infranchissable entre les deux domaines du divin et de l'humain, favorisa l'instinct qui pousse le sentiment de l'homme à prêter des forces et des pouvoirs supérieurs à ceux dont il reconnaît la supériorité morale et spirituelle.

La grande masse des croyants avait peine à se contenter de la grandeur unique de Dieu; elle réclamait un merveilleux et un surnaturel qui fût à elle. Dès le début, on se refusait à croire que Mohammed fût mortel, et 'Omar lui-même partageait cette opinion. Il ne suffisait point que l'homme, objet de l'admiration, eût atteint le plus haut degré de l'humanité;

(1) Rohlfs, *Reisen durch Marokko*, p. 28. Voyez surtout l'ouvrage important de M. de Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, p. 172-173.

Digitized by Google

il devait être surhumain, et capable d'accomplir des actes surhumains.

Mohammed, qui ne voulait être qu'homme, avait déjà dû se batailler avec cette conception, chère à ses Arabes. « Qu'est-ce que c'est, disaient-ils, que cet envoyé? Il mange, il marche par les routes!... S'il possédait au moins un jardin miraculeux, dont il mangerait les fruits » (Sur., xxv, 8, 9). « Ce qui a empêché les hommes de croire, dit Mohammed après avoir rapporté les demandes de miracles faites par ses adversaires, après que la voie droite leur eût été présentée, c'est qu'ils disaient : Dieu a-t-il expédié un mortel comme son envoyé? » (Sur., xvii, 92-96). Le même raisonnement qui avait nui à la reconnaissance de l'autorité de Mohammed comme prophète, devint par la suite la source des conceptions ultérieures qu'on se fit des pieux et des saints hommes. Le personnage auquel on reconnaissait la qualité de saint devait, dans sa vie comme dans sa mort, accomplir des actes dont le commun des mortels était incapable. Au besoin d'adorer et d'admirer se joignait le besoin utilitaire d'un protecteur et d'un patron aux temps de l'épreuve et du danger. En dépit des énergiques protestations du Koran contre ceux qui cherchaient un protecteur autre que Dieu, la légende se forme et désigne certains personnages comme étant en possession de pouvoirs miraculeux. Le saint ne légitime pas seulement le pouvoir qu'il a d'aider dans la détresse par ses mérites et par sa conduite agréable à Dieu, mais par les actes surnaturels qu'il accomplit, tant pendant sa vie qu'après sa mort. Ainsi se formèrent les légendes merveilleuses qui entourent le personnage de Mohammed. Ses compagnons, de héros du champ de bataille, devinrent à leur tour des saints et des thaumaturges. Les biographies des saints, quand elles sont réparties en séries chronologiques, (*tabakât*), commencent dans la règle par les premiers khalifes et les « compagnons, » qui forment la première *tabakâ*. Ils nous apparaissent là sous la forme de sûfîs du type le plus élevé et le plus accompli, et l'on sait que les traditions des différents ordres des sûfîs

Digitized by Google

remontent chacune à un khalife[1]. Les sûfîs d'Abû-Bèkr et les sûfîs de 'Alî ont leur chef nominal, leur grand-maître, encore aujourd'hui au Caire : ces importants personnages sont les seuls magnats de l'Islâm[2].

Il y a quelque chose de comique à rencontrer dans ces biographies légendaires des caractères, tels que ceux de l'anti-théologique 'Othmân, du martial 'Omar ou de *H*asan aux sept cents femmes, transformés en ascètes, en théosophes, en thaumaturges divins. On comprend de soi qu'au premier rang se trouve 'Alî, que ses partisans proclament « Walî Allâh » par excellence et sur lequel les traditions soûfistes sont inépuisables. Dans sa bouche sont placées des définitions mystiques pleines de profondeur et de sagesse théologique. Les débuts de la théorie du mysticisme musulman sont relégués dans les premiers temps de l'Islâm, et le « compagnon » Abû Darr al-Gifârî, qui mourut dans la 32e année de l'hégire, est désigné comme le premier fondateur de la 'ilm al-ba*k*â w' al-fanâ (science du rester et du périr)[3]. Parmi les « compagnons » la légende fait également une place d'honneur à Tamîm al-Dârî, à Ga'far al *T*ajjâr, qui, comme le sens de son nom « le volant » y prêtait, se trouve voler avec les anges, à Salmân al-Fârisî, à 'Abdallâh b. 'Omar ; le guerrier et prétendant 'Abdallâh b. Zubeyr ne manque pas davantage sur les listes de saints du temps. Nous devons toutefois constater que les inventeurs de ces traditions en ont usé moins librement avec l'histoire de ces premiers temps de l'Islamisme, que ce ne devait être le cas par la suite ; on y vante surtout leur piété et leurs exercices ascétiques, mais l'élément merveilleux se présente avec discrétion. Et ils savent en donner la raison théorique, à savoir que « la puissance de la foi dans ces temps de jeunesse de l'Islâm ne rendait pas la multiplicité

(1) Cf. E. W. Lane, Manners and Customs of the modern Egyptians. (Ed. de Londres, 1871, vol. I, p. 304-305).
(2) Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, p. 324.
(3) Al-Munâwî, Al-Hawâkib al durrijjâtî tarâgim al-sâdâ al-sûfîjjâ (Mss. de la bibl. de l'Univ. de Leipzig. Cod. Ref. Numéro 141), fol. 20 recto.

Digitized by Google

des miracles aussi nécessaire que ce fut le cas par la suite. Le temps des compagnons était si lumineux que la lumière propre aux Karâmât en était affaiblie et qu'elle pâlissait devant l'éclat de la prophétie. Ainsi, la lumière ne brille que lorsqu'elle est placée au milieu des ténèbres; les étoiles ne brillent que lorsque le soleil s'est retiré du firmament[1]. » La légende n'en est que plus merveilleuse et plus aventureuse dans les âges suivants; à mesure que nous avançons, plus nous la verrons exubérante et désordonnée.

II

Le culte des saints au dedans de l'Islâm, s'il doit son origine aux facteurs religieux et psychologiques qui ont donné naissance aux mêmes actions dans le christianisme, se distingue toutefois de ce dernier en plusieurs points. Le saint musulman n'est pas canonisé par l'autorité supérieure de la communauté musulmane, sa sainteté est le résultat de la *vox populi* qui, dans ses choix, agit librement et sans contrainte aucune; la légende du saint ne subit non plus le contrôle d'aucun examen régulier, elle se développe à son gré et personne n'a le droit de la refréner dans ses exagérations. D'autre part, le culte musulman des saints n'a aucun rapport avec l'exercice public et officiel de la religion; la mosquée n'a rien à voir avec lui. Dans celle-ci on adresse les prières à Allâh, et nulle figure humaine ne vient se mêler à l'image divine. Dans un petit nombre de mosquées seulement, où reposent les restes de personnages particulièrement saints, le jour de leur naissance (maulid) est célébré par des actions spéciales, dont les tombeaux en question sont l'objet; mais cette action est soigneusement distinguée du culte proprement dit, auquel la mosquée est consacrée. De culte de reliques proprement

(1) Al-Munâwî, fol. 3 verso. Cette parole est attribuée à l'Imam Ahmed b. Hanbal.

Digitized by Google

dit, il n'en existe point dans l'Islâm. Nous ne saurions, en effet, donner ce nom au respect, plutôt populaire qu'officiel, dont sont l'objet des cheveux, dents, vêtements, etc., qui sont censés avoir appartenu au Prophète, non plus que les traces de ses pas.

« Ce sont tout particulièrement les cheveux du Prophète dont on prétend vénérer les restes. Le spirituel voyageur 'Abd al-*G*anî al-Nâbulusî nous donne dans son bel ouvrage de voyages quelques particularités, que je n'ai pas trouvées relevées ailleurs et que je me permets de reproduire pour cette raison. Abd al-*G*anî rencontra dans son voyage à Médine un savant musulman hindou du nom de Gulâm Mohammed. « Il me raconta, dit l'écrivain, que, dans les contrées de l'Inde, beaucoup de personnes possèdent des cheveux du prophète, quelques-unes un seul, d'autres de deux jusqu'à vingt. Ils les font voir à ceux qui viennent les visiter respectueusement. Ce Gulâm Mohammed me dit qu'un dévot de l'Inde exposait publiquement de telles reliques annuellement au neuvième jour du mois de Rabî'al-auwal; à cette occasion se rassemblent autour de lui nombre d'hommes savants et pieux qui prononcent des prières en l'honneur du prophète et se livrent à des exercices religieux et extatiques. Il me raconta également que ces cheveux se déplacent quelquefois d'eux-mêmes, s'allongeant et se propageant de façon qu'un seul peut donner naissance à toute une masse de cheveux nouveaux. Tout cela, dit notre voyageur, n'est pas un miracle; car le bienheureux prophète jouit d'une grande vie divine qui agit dans toutes les nobles parties qui le composent. Un historien rapporte que le prince Nûr al-Dîn possédait dans son trésor des cheveux provenant de la tête du Prophète. Quand il fut près de mourir, il donna l'ordre qu'on les posât sur ses yeux, où ils se trouvent encore aujourd'hui dans son tombeau. Il (l'historien en question) dit que celui qui visite le tombeau de ce prince, doit joindre à cette visite l'intention de laisser agir sur lui la bénédiction des saintes reliques, conservées dans ce tombeau. Cette tombe se trouve chez nous, à Damas, dans

Digitized by Google

l'établissement d'instruction que ce prince fit bâtir pour les savants et les étudiants; il possède une coupole élevée[1].»

Mais il faut s'arrêter à une raison qui a contribué à donner au culte des saints dans l'Islamisme une direction différente de celle qu'il a prise dans d'autres confessions, à un fait qui a été d'une importance considérable pour le développement religieux de l'Islâm.

La physionomie des différents saints de l'Islâm eût été certainement tout autre qu'elle n'est devenue, si la peinture s'en était emparée. L'absence de toute représentation iconographique a eu des conséquences dont on ne saurait exagérer la portée, pour l'établissement de l'idéal de la sainteté dans la communauté musulmane. On ne saurait surfaire l'action des arts iconographiques et plastiques sur la vie de l'âme; on peut affirmer que la vie spirituelle tout entière d'un peuple se transformera du moment où il aura fixé et rendu sensibles par l'image les traits pleins de douceur dont est composé son idéal, le regard souffrant du martyr patient, l'expression de la sainteté résignée. C'est au défaut de cette représentation matérielle qu'il faut attribuer les exagérations de la fantaisie populaire en ce qui concerne les saints personnages de l'Islâm, exagérations que le papier seul et la tradition plus indulgente encore pouvaient supporter et qui ne sauraient pas même invoquer le bénéfice de la vraisemblance poétique.

La peinture et la sculpture n'admettent que la représentation idéalisée de la vie ordinaire; la plume et la parole peuvent se permettre tout ce que la grammaire ne réprouve pas. Les légendes des saints musulmans se proposent de remplacer les figures créées par la peinture et la statuaire chrétiennes, et leurs descriptions contiennent bien des traits empruntés aux représentations peintes ou sculptées des saints du christianisme. Il en est ainsi, par exemple, du « nimbe.»

(1) Kitâb al-ḥakikat w'al-magâz (Mss. de la Biblioth. de l'Univ. de Leipzig. Cod.Ref. Numéro 362), fol. 344 recto.

Digitized by Google

Si les mahométans en étaient venus à peindre leurs saints, ils leur auraient souvent accordé le nimbe. Car, dans la biographie des saints, il n'est pas rare de trouver la mention d'une *sakînâ* qui les éclaire, d'une lumière qui vient briller autour du saint pendant qu'il prie[1]. Est-ce autre chose que le nimbe, ou, si l'on avait voulu représenter le saint dans cet état, aurait-on pu le faire sans peindre un nimbe? L'absence de tout contrôle provenant du manque de représentation artistique, a donné naissance à une fantaisie, qui est étrangère même aux contes populaires. Les invraisemblances les plus monstrueuses s'y entassent. Par exemple, on fait raconter à Zakarijjâ al-Ansârî qu'il a trouvé une fois son sheikh al-*G*amnî dans sa cellule avec sept yeux, et comme le disciple en exprimait son étonnement, l'Argus musulman lui répondit: « O Zakarijjâ, quand l'homme atteint à la perfection, il possède autant d'yeux que la terre a de climats.» Une autre fois, le même témoin vit le même saint s'élever en l'air sous la forme d'un carré. Au sheikh Abû 'Abdallâh al-*K*urashî il fut donné de faire un singulier miracle. Il était aveugle et lépreux; néanmoins une jeune fille s'éprit de lui à cause de sa réputation de sainteté et voulut l'épouser malgré l'opposition de sa mère. Celui-ci prit alors la forme d'un beau jeune homme et, à l'occasion du mariage, montra qu'il était bien *K*urashî. Il resta par la suite dans ses relations avec sa femme un beau jeune homme, tandis qu'après comme avant, il demeurait pour le reste du monde un affreux borgne[2].

La faculté de voler, qui assure au saint la toute présence, est avec celle de marcher sur les eaux un des attributs le plus volontiers conférés à ces personnages. On ne les voit pas moins souvent transporter les montagnes, expression figurée

(1) La notion de la *Sakînâ* s'applique tantôt à une lumière intérieure (Al-Gurgânî, ed. Fluegel p. 125. Dictionary of technical terms), tantôt à une lumière extérieure (Al-Bejdâwî, vol. I, p. 128. Comp. un passage intéressant sur la Sakînâ : Al-Damîrî, *H*ajât al-*h*ajwân, ed. Boulâq, 2e éd., vol. I, 293). — Voyez aussi Al-Makkarî, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, ed. de Leyde, vol. I, p. 552, à propos de Abû Bèkr b. Sa'dûn (an 344 de l'hégire).

(2) Al-Bikâ'î, vol. IV, fol. 3, verso 190, verso.

Digitized by Google

des littératures juive et chrétienne qui prend ici un corps. Fadl b. 'Ajjâd, de va-nu-pieds devenu saint, accomplit ce tour merveilleux[1]. Un saint du second âge, le fils d'un prince, Ibrâhîm b. Adham, se trouvait une fois avec ses compagnons sur le sommet d'une montagne. Il parlait précisément à ses disciples de la puissance de la foi ; entre autres choses il dit : l'homme pieux obtient de Dieu par sa sainteté le pouvoir, quand il dit à une montagne : change de place ! de voir immédiatement la montagne se déplacer. A peine Ibrâhîm avait prononcé ces paroles, que la montagne sur laquelle il se trouvait se mit en mouvement ; elle ne s'arrêta que lorsque le saint lui dit en frappant du pied : Reste en repos ! Ce n'est pas à toi que je me suis adressé ; je n'ai fait que « prendre un exemple. » Ainsi agit la parole du saint, même sans intention[2]. Mais il n'est pas rare de voir les miracles racontés se réduire aux plus vulgaires escamotages, et nous négligeons ici les nombreux exemples que nous pourrions en donner[3].

La fantaisie sans frein des Orientaux prend plaisir aux impossibilités les plus manifestes, trouve une matière à édification dans le colossal et l'énorme, et cette inclination ne rencontre pas la barrière que lui opposerait l'art, s'il avait son mot à dire dans la confection des figures des saints. Aussi les légendes saintes de l'Islâm sont-elles remplies de traits qui ne sont pas autre chose que l'application aux matières religieuses de cette espèce de récits qui nous divertissent dans la littérature de contes de fées des Hindous, des Arabes et des Persans ; notre goût en revanche serait peu satisfait, il serait même choqué de voir que ce ne sont plus des fées et des génies, enfants de l'empire du mensonge, qui produisent les combinaisons les plus invraisemblables, mais la grâce de Dieu et son amour. Dans le fait, l'hagiologie musulmane offre de nombreux parallèles avec la littérature des contes ; seu-

(1) Al-Bikâ' i, vol III, fol. 50 recto.
(2) Al-Munâwî, fol. 30 verso.
(3) Voyez sur leur faculté de parler toutes les langues, ma dissertation : Linguistiches aus der Literatur der Muhammedanischen Mystik. Z. D. M. G., vol. XXVI (1872), p. 770 suiv.

Digitized by Google

lement, ce qui dans ce cas paraît une hyperbole aventureuse, se présente avec le caractère de miracles opérés par la grâce divine (Karâmâ). Anneaux perdus que les prières des saints doivent faire sortir du ventre des poissons, visites faites par les saints aux habitants des profondeurs de la mer, ces mêmes visites rendues aux saints par les habitants de la mer, tout autant de traits qui sont familiers aux lecteurs des Mille et une nuits se présentent à nous dans les collections hagiologiques et nous feraient croire que nous nous trouvons dans le royaume de Bedr Bâsim et de la princesse de la mer. On remplirait des volumes avec les plus caractéristiques de ces légendes baroques, telles que celle de ce fameux saint de Damas, Arslân ou Reslân, — le tour par lequel Albert le Grand émerveilla le prince de Hollande, — qui dans l'espace d'une petite heure opère la succession des quatre saisons, de ces hommes de Dieu, qui, comme Apollonius de Tyane, se trouvaient à la fois corporellement en plusieurs endroits ou prenaient en un seul et même lieu les aspects les plus divers, changeant l'or en sang pour montrer à la vanité des puissants la nature des biens qu'ils poursuivaient. Je ne citerai qu'un exemple caractéristique de l'hagiologie musulmane, légende digne de trouver place dans le « livre du Perroquet, » et qui cependant n'est pas l'œuvre du peuple, mais sort de la plume d'un grave théologien : cette considération n'est pas insignifiante.

La meilleure manière d'étudier l'hagiologie musulmane, ce serait d'entreprendre un pieux pèlerinage dans la merveilleuse nécropole du Caire musulman, qu'on appelle *Karâfâ*, et où l'on ne peut faire un pas sans rencontrer quelque tradition relative à un saint, d'aller ainsi de mosquée en mosquée et de se faire raconter toutes les actions merveilleuses des habitants de ces tombeaux, compagnons de Mohammed, grands sheikhs ou saints illustres. Un des *Welîs* les plus fameux, qui dorment là leur dernier sommeil, est le pieux Leith ben Sa'd. Le peuple l'appelle Abû-l-Makarim, c'est-à-dire le père des grâces, désignation qui

Digitized by Google

indique à elle seule que nous avons affaire au tombeau d'un homme miraculeux par excellence. Un pauvre homme gémissait sous le poids d'une dette, dont il lui était impossible de s'acquitter; dans sa détresse il s'en alla chercher consolation auprès du tombeau du saint. Le double poids du souci et de la méditation pieuse le plongèrent dans un sommeil qui lui ôta le sentiment de son malheur. L'Imam lui apparut alors en songe et lui dit : « Rassure-toi, pauvre homme! En te réveillant, tu prendras ce que tu trouveras sur mon tombeau. » Le pauvre diable ne tarde pas à s'éveiller; il n'eut pas besoin de chercher longtemps pour apercevoir perché sur le tombeau un oiseau qui possédait la faculté merveilleuse de réciter le Koran selon les sept modes de lecture consacrées et en observant toutes les règles rituelles. Il emporte l'oiseau merveilleux comme présent de l'homme miraculeux; l'oiseau se laisse faire. A peine entré dans la ville, il devient l'objet de l'admiration générale, et en même temps affluent pour son possesseur toutes les ressources nécessaires à l'existence. La réputation de l'oiseau s'étant répandue jusqu'au palais, l'homme est invité à faire admirer au prince et à la cour la science de son oiseau. Le prince, émerveillé, comble le pauvre diable de présents et veut lui acheter son oiseau. La somme lui permet non seulement d'acquitter la dette qui l'écrasait, mais de se mettre pour le reste de ses jours à l'abri du besoin. Le prince, cependant, renferme son hôte ailé dans une cage dorée et l'entoure des plus grands soins. Mais le « père des grâces » lui apparaît en songe, au moment précisément où il rêvait de l'oiseau merveilleux, et lui tient ce langage : « O Prince, sache que tu tiens mon esprit enfermé dans une cage dans ton propre palais. » Le prince, qui ne se rendait pas un compte exact de ces paroles, voulut un matin interroger l'oiseau, mais il trouva la cage vide. C'était l'esprit de l'imam, qui, sous la forme d'un oiseau, avait servi de moyen pour débarrasser un malheureux de sa dette. Sa tâche accomplie, il pouvait rentrer en paradis.

Digitized by Google

C'est en légendes de cette nature que consistent la plupart des récits que les Musulmans font sur les saints. Aussi toute personne qui se plonge dans l'étude de ces biographies, ne peut point se départir de l'impression d'absence de poésie et de l'esprit d'aventure qui caractérise, dans l'hagiologie mahométane, la vie et l'action des saints. Ce qu'ils accomplissent de merveilleux, ce qu'on raconte de surnaturel à leur égard, c'est-à-dire d'actes qui rompent l'ordre habituel des choses (châri*k* al-'âdâ) appartient plutôt au chapitre de la magie noire et de la sorcellerie qu'à celui de la sainteté. Pour s'en convaincre il suffit de jeter un regard dans une collection quelconque de biographies de saints; mais cette remarque s'applique tout particulièrement aux biographies de saints tracées par un des théosophes mahométans les plus considérables, Abû-l-Mawâhib Abd 'al-Wahhâb al-Sha 'rânî (xe siècle de l'hégire), qui sont réunies dans son grand ouvrage intitulé « Lawâ*k*i*h* al-anwâr. » Un biographe sûfiste, de date plus récente, nous donne dans l'introduction à son ouvrage biographique un aperçu des catégories sous lesquelles peuvent être rangés les miracles des saints. Ces catégories sont au nombre de vingt :

1° Résurrection des morts.

2° Conversation avec des morts, c'est-à-dire entretiens que des saints ont avec d'autres grands saints morts depuis longtemps.

3° La mer desséchée, marche sur les eaux, miracle accompli par un très grand nombre de saints.

4° Transformation de certains corps, eau changée en miel, en graisse, etc.

5° Suppression des distances. Exemple : Un welî se trouve dans la mosquée de Tarsous. Pendant sa prière, il est pris du désir de faire un pèlerinage à la mosquée de Médine. Il se couvre donc la tête de son manteau; quand il le relève, il se trouve à Médine. C'est là un trait qui se rencontre très fréquemment dans les biographies des saints. L'auteur tient

Digitized by Google

ces faits pour absolument avérés et indiscutables. Cette sorte de miracle est désignée par l'expression « rouler ou ployer la terre, » empruntée elle-même à la légende juive[1]. Dans la légende mahométane, c'est le moyen habituel de faire parcourir aux héros de grandes distances. C'est ainsi que le premier homme lui-même fit la route de la Mecque[2]. Dans l'hagiologie ce trait se rencontre à chaque pas. Les musulmans croient que cette manière de rouler la terre se pratique plutôt la nuit que le jour; ils recommandent en conséquence le voyage de nuit de préférence au voyage en plein jour[3]. Toutefois le polémiste religieux andalous Abû Mohammed ibn *H*azm reproche à la religion juive les applications légendaires de ce merveilleux raccourcissement des routes[4].

6° Les saints douent du don de la parole des animaux et des arbres. Exemple : Le fameux saint Ibrâhîm ben Adham était assis à l'ombre d'un grenadier; cet arbre lui adresse la parole en ces termes : « O Abû Is*h*â*k*, fais moi l'honneur de goûter de mon fruit. » Le welî se rend immédiatement à cette invitation. Son fruit, auparavant amer, devient doux, et l'arbre porta désormais deux récoltes par an. — Autre exemple : Un welî étendait sa main vers un arbre pour en détacher des fruits; l'arbre lui dit : « Ne mange pas de mes fruits, car je suis la propriété d'un juif. »

7° Ils guérissent des maladies.

8° Les bêtes féroces s'adoucissent à leur voix et se soumettent à leur volonté. Les biographies des saints représentent volontiers leurs héros chevauchant sur des lions, les chiens de Dieu, « *K*ilâb Allâh. »

9° Suppression du temps, comme nous avons vu plus haut la suppression de l'espace.

10° Opération contraire : le temps cesse de s'enfuir.

11° Les prières des saints sont toujours exaucées.

(1) Talmûd babylon. Chôlin, fol. 91 b. Sanhedrin, fol. 95.
(2) Ibn Kutejbâ, Manuel historique (ed. Wüstenfeld).
(3) Kazwînî, Cosmographie, vol. II, p. 115.
(4) Kitâb al-Milal w'al-ni*h*al, Mss. de Leyde, Cod. Warner, numéro 480, fol. 87, verso; Mss. de la Bibl. imp. de Vienne. Cod. N. F. numéro 216, fol. 133 verso.

Digitized by Google

12° Ils ont la faculté de prédire les calamités qui menacent.

13° Ils sont capables de rester longtemps sans manger et sans boire.

14° D'autre part, ils possèdent également la faculté merveilleuse de manger indéfiniment, ce que d'autres hommes seraient hors d'état de faire. Exemple : Un prince invite le fameux welî Demirdash (montagne de fer) à un festin préparé pour lui; il y engage aussi ses compagnons et ses élèves. Toutefois, le saint se présente seul. Le prince inquiet lui demande : « Qui consommera ce grand repas ? » Là dessus, le saint se met à table et il absorbe le tout.

15° Ils exercent à leur gré le pouvoir sur les actions naturelles et en font ce qui leur convient. Exemple : Un individu se trouve une fois dans la société de savants théologiens, et se propose de leur faire hommage d'une pièce d'argent qu'il a gardée sur lui. Toutefois, au moment de mettre sa pensée à exécution, il est pris d'un regret; il pense qu'il pourra avoir besoin de cet argent et il le garde. Aussitôt il est pris d'un violent mal de dents ; il a beau se faire arracher la cause de sa souffrance, voilà qu'une autre dent vient le torturer à son tour, et ainsi de suite. Un welî, auquel il se plaignait de ses souffrances, lui en découvre la raison et lui dit en même temps le moyen d'y mettre fin : « Si tu ne donnes pas aux théologiens l'argent que tu as eu l'intention de leur offrir, mais que tu as gardé, tu n'auras bientôt plus une seule dent dans la bouche. » A peine a-t-il suivi le conseil du welî, que ses douleurs cessent.

16° Dieu préserve les saints d'une façon merveilleuse et les met à l'abri de tout ce qui pourrait nuire à leur corps.

17° Ils voient les lieux les plus éloignés comme s'ils en étaient tout près. Exemple : Abû Is*h*â*k* al Shirâzî vivait à Bagdad; il n'en voyait pas moins de ses propres yeux la Ka'ba.

18° Quelques welîs possèdent la vertu d'être effrayants (hejbâ), si bien que la personne qui les considère en face est incapable de supporter leur regard et meurt incontinent. Cette vertu distinguait entre autres Abû Jezîd al-Bis*t*ani et A*h*mad al-Bedawî.

Digitized by Google

19° Dieu anéantit ceux qui veulent léser ses saints.

20° Ils sont capables de prendre les formes et les aspects les plus divers. Cette propriété merveilleuse s'appelle *tatawwour*. Elle est concédée très à propos aux saints pour les mettre à l'abri des ennuis que leur causerait l'étroit ritualisme du commun des théologiens. Exemple : *Kadîb* al Bân, un welî de Mossoul, fut accusé de ne jamais faire sa prière. Aussitôt il prit sous les yeux de son interlocuteur les formes les plus variées et lui adressa cette question : Sous laquelle de ces formes ne m'as-tu jamais vu prier [1] ? » Un autre, qui avait l'habitude de faire sa prière dans une mosquée du Caire, s'entendit reprocher de ne pas faire l'ablution qui précède la prière selon les formes prescrites. « Tu es aveugle, dit-il à son contradicteur. Tu ne me vois jamais que sous une seule forme. Si tu étais un voyant, tu pourrais voir bien des choses qui te restent cachées. » Là dessus il le prit par les mains et lui fit voir la Ka 'ba avec les pèlerins qui s'y trouvaient, faisant le tour de la sainte maison.

« Quid mirare meas tot in uno corpore formas? »

comme dit Properce.

Cette classification de Munâwî est très propre à montrer les élèments typiques de l'hagiologie musulmane. A côté de la biographie objective, rédigée par les disciples et les admirateurs des saints, il faut ranger d'ailleurs, comme source précieuse, leur autobiographie. Al Sha'rânî, tour à tour historien des autres comme dans son « Lawâ*kih* » cité plus, et écrivain de ses propres actions, n'est pas moins curieux à ce second égard dans son *Latâ'if al minan,* qui est certes un des produits les plus étranges que l'autobiographie ait jamais inspirés dans aucune littérature [2]. Sous le masque de l'humilité et de la reconnaissance envers Dieu qui l'a honoré des dons les plus merveilleux de l'esprit et de la sainteté, cet écrivain nous raconte avec emphase les facultés mira-

(1) Al-Munâwî, fol. 3.
(2) Voyez Fleischer, Catalogus Codd. mss. orientalium, etc, p. 60-66.

Digitized by Google

culeuses dont il avait la jouissance. Il est curieux d'opposer l'orgueil et la vanité de ces thaumaturges musulmans à la modestie et à l'humilité dont l'hagiographie chrétienne nous offre tant de traits.

Déjà les écrivains sûfistes prêtent à 'Alî cette déclaration orgueilleuse : « Je suis le petit point placé sous la lettre Bâ, je suis le côté de Dieu, je suis la plume, je suis la table réservée, je suis le trône de Dieu, je suis les sept cieux et les sept terres. » Toutefois on ajoute que 'Ali regretta cette vanterie, aussitôt qu'il se réveilla de son extase mystique[1]. Ses successeurs ne connurent pas ces accès de repentir. Ibrâhîm al-Dasûkî, un des quatre *Kutb*, un des saints nationaux les plus éminents de l'Égypte, disait de lui-même : « A l'âge de sept ans, Dieu m'a montré ce qui était dans les lieux très hauts..; à l'âge de neuf ans, je découvrais l'énigme du talisman céleste et je trouvais dans la première surate du Koran, la lettre qui jette dans la consternation les hommes et les démons ; à quatorze ans, j'étais en état de faire mouvoir ce qui est immobile et d'arrêter ce qui se meut, avec l'aide de Dieu. » Un poème consacré à A*h*mad al-Bedawî, le saint de Tantâ en Égypte, met dans sa bouche l'éloge le plus extravagant de sa sagesse et de ses connaissances surnaturelles[2]. 'Abd al-*K*âdir al-Gîlî dit de lui-même : « Avant de se lever, le soleil me salue ; avant de commencer, l'année me rend hommage et me révèle tout ce qui s'accomplira dans sa durée [3].... » Est-il étonnant que, dans les cercles où sont nés et où ont été médités de pareils ouvrages, l'on arrivât à penser que les welîs étaient placés à un rang supérieur aux prophètes ? Et cette question donnait lieu à de vifs débats dans les cercles théologiques. Doit-on s'étonner aussi que ces audacieuses vanteries excitassent la haine d'un grand

(1) Al-Munâwî. fol. 18 verso.

(2) Ce poème, qui rappelle 'Antar, lui prête les paroles suivantes : « Avant de naître, j'étais déjà *Kutb* et Imam ; j'ai vu le trône (de Dieu) et ce qui est au-dessus du ciel. J'ai vu la divinité comme elle se révélait. .. Personne avant ni après moi n'a reçu, fût-ce une parcelle, de la plénitude de ma science. »

(3) Al. Bikâ'î, vol. III, f. 19 verso, 31 verso, 35 recto.

Digitized by Google

nombre de théologiens orthodoxes contre les représentants de cette tendance. En voici un exemple.

Au temps d'Ibn Baṭûṭâ vivait à 'Aintab en Syrie, dans la montagne, en dehors de la ville, un ascète que l'on appelait le sheikh des sheikhs, et auprès duquel on allait en pèlerinage pour obtenir sa bénédiction; avec lui vivait son disciple. Ce sheikh vivait sans être marié et il se permit de dire une fois que, à cet égard, il était supérieur à Mohammed, qui ne pouvait pas vivre sans femmes. Ce propos fut dénoncé aux juges et les Kâdis des quatre écoles orthodoxes prononcèrent un arrêt de mort contre le saint qui s'était ainsi vanté. Ce jugement fut exécuté[1]. Ce n'est là qu'un exemple de conflit des adeptes du Sûfisme avec les représentants de la théologie canonique. Mais de pareils conflits avaient beau se répéter, ils ne pouvaient ébranler la haute opinion que les premiers se faisaient des saints; ils contribuaient d'autre part à fortifier l'horreur que les adeptes du Sûfisme inspiraient aux théologiens orthodoxes. Ceux-ci avaient beau noter d'hérésie certains personnages tels que Ibn 'Arabî, 'Omar ibn al-Fârid, ces personnages devenaient après leur mort, pour la majorité des musulmans, des saints du premier rang. Cet antagonisme entre le sûfisme et l'orthodoxie avait sa raison, d'une part dans les écarts de l'orthodoxie et de l'exégèse de nombreuses écoles sufistes, mais aussi dans la conduite des derviches ambulants. Ceux-ci, ne s'assujettissant à aucune règle fixe, menaient une existence qui n'avait rien de saint, ni même de moral[2].

Cependant des âmes pieuses cherchèrent à concilier les deux points de vue en s'interdisant un jugement trop précis. « En ce qui concerne la troupe des sheikhs, welîs, pieux et purs (Dieu veuille nous imputer leurs mérites et par les bénédictions de leur piété faire de nous les serviteurs de ses temples!), il est dans leur nature qu'ils ne soient visibles aux yeux des hommes que dans un nombre de cas très restreints. Toutefois nombre d'entre eux sont visibles pour diriger les

(1) Ibn Batoutah. Voyages, vol. IV, p. 318.
(2) Voyez ma dissertation intitulée : 'Alî ben Mejmûn al-Magribî, etc. Z. D. M. G. Vol. XXVIII (1874), p. 324 et suiv.

Digitized by Google

serviteurs de Dieu. (Dieu veuille augmenter leur nombre et les rendre de plus en plus utiles !) Il est du devoir de chacun de croire en eux et de ne les point mépriser. Même quand on les voit faire des choses que l'on se croit en droit de blâmer, on fera bien de mettre ces actions sur le compte des circonstances et de considérer qu'on a la vue trop bornée pour pouvoir juger de leur situation. Combien en est-il parmi eux qui s'exposent au blâme des hommes, afin de dérober aux hommes la véritable matière de leur conduite ! Il est donc meilleur et préférable d'expliquer leurs actions d'une façon favorable. Le grand sheikh Mu*h*jî al-Dîn ibn Arabî dit au commencement de ses « Futu*h*ât mekkîjje » : C'est la plus haute félicité pour l'homme de croire à tous ceux qui s'attribuent un rapport avec Dieu, quand même cette prétention se trouverait être mensongère. — Nous prions Dieu de nous assister dans la foi en ses welîs, à quelque endroit qu'ils se trouvent. Puisse-t-il nous introduire dans leur troupe, et nous tenir éloignés de ceux qui les méprisent[1] ! » Ces paroles caractéristiques sont de Kutb al-Dîn al-Nahrawâlî qui vivait au xe siècle de l'hégire. Elles nous montrent clairement l'attitude prise par la piété populaire à l'égard des écarts de conduite des charlatans qui se couvraient du manteau de la sainteté. C'est le même point de vue qui prévaut encore aujourd'hui dans la population musulmane à l'endroit des manifestations analogues.

Le pouvoir miraculeux des saints se manifeste, d'après la conception des musulmans, aussi bien pendant leur vie qu'après leur mort, soit qu'on les invoque, soit qu'on visite pieusement leurs tombeaux. C'est là la conception généralement admise dans les cercles où la foi aux welîs est indigène ; on doit même dire que la foi en la vertu miraculeuse du défunt est plus généralement admise que la foi aux pouvoirs surnaturels du même pendant sa vie. Néanmoins un fameux welî égyptien, Shams al-Dîn al-Hanafî (Mort en 847 de l'hégire) aurait, au dire de son biographe al-Shâ'rânî, prononcé les

(1) Die Chroniken der Stadt Mekka ed. Wüstenfeld. vol. III, p. 406.

Digitized by Google

paroles suivantes : « Quand le welî meurt, son action sur les forces de la nature, par laquelle il pouvait aider les hommes, cesse avec sa vie. Si donc une personne qui visite le tombeau d'un saint obtient toutefois quelque secours ou reçoit la satisfaction demandée pour ses besoins, cette personne obtient cette faveur par le fait d'Allâh, grâce à la médiation du *Kutb* qui est là inhumé, le dit saint venant ainsi à son secours selon l'importance de la tombe visitée [1]. » Le peuple n'a pas besoin de ce raisonnement compliqué pour croire à la vertu des saints défunts. Sa foi est d'ailleurs la conséquence naturelle de la nature du culte des saints. Le culte rendu à ces personnages se manifestant tout d'abord par la visite de leurs tombeaux (zijâvat), par les présents et les ex-votos qu'on y apporte aux temps du malheur et du besoin, il va de soi qu'on attribue le don de faire des miracles et de porter secours à l'habitant du tombeau, au saint défunt. Nous verrons plus loin, dans le quatrième chapitre de cette étude, que les traditions relatives aux saints ne sont, pour une bonne part, que la transformation des traditions concernant les dieux du paganisme, dont les points d'attache concrets étaient précisément les *sanctuaires* de ces divinités, transformés par la suite en tombeaux de saints. Il est donc naturel que la légende des saints ne puisse pas être séparée des tombeaux des saints. C'est le tombeau lui-même qui devient l'objet de la piété la plus fervente, et malheur à celui qui se permettrait de lui manquer de respect ! D'après la croyance des musulmans, « Dieu a défendu à la terre de dévorer les corps des prophètes inhumés, » c'est-à-dire de les corrompre, et, d'après une version de cette même tradition, la même protection est acquise au corps des martyrs, des théologiens et de ceux qui prient constamment [2]. Le saint lui-même défendra au besoin son tombeau contre les profanateurs. Un impie, raconte-t-on, souilla un jour le tombeau de Hasan, fils de 'Alî, de la façon la plus odieuse. Immédiatement

(1) Al-Sha'rânî, Lawâkih al-anwâr, Mss. Ref. num. 357 fol. 46 verso.
(2) Voyez Al-Damîrî, Hajât al-hagwân. vol. I, p. 397.

Digitized by Google

après cet attentat, il perdit la raison et, pendant toute sa vie, aboya comme un chien. Même après sa mort, on pouvait encore entendre des aboiements sortir de son tombeau[1].

L'Islamisme considère également comme une profanation l'exhumation des restes mortels. Un hérétique donna au khalife Hâkim le conseil d'enlever les restes de Mohammed, d'Abû Bèkr et de 'Omar de leurs tombeaux situés à Médine et de les transporter en Égypte afin d'assurer à ce pays, par la possession de ces reliques vénérées, le premier rang parmi les pays musulmans au point de vue religieux comme au point de vue politique. Ce conseil plut au khalife, et il prit toutes les mesures nécessaires à l'exécution du plan proposé. Un certain Abu-l-Futûh se disposa, sur l'ordre du khalife, à procéder à l'exhumation des saints cadavres. Mais un lecteur fanatique du Koran, de Médine, harangua le peuple; il lui donna lecture des versets 12-13 de la neuvième surate qui convenait parfaitement à la circonstance et émut les masses populaires. Il s'en fallut de peu qu'Abu-l-Futûh ne tombât victime de leur courroux. — Plus tard un émir d'Alep conçut un dessein semblable à l'égard des restes des deux khalifes; quarante travailleurs procédaient à l'exhumation. Tous, y compris leurs instruments de travail, furent à la fois engloutis par la terre sacrée et disparurent sans laisser de traces[2]. Le ministre bagdadais, Nizâm al-Mulk, le fondateur de la fameuse académie de Nizâm, instituée en l'an 474 de l'hégire, qui porte son nom, pour rehausser le prestige de sa fondation, forma le projet de faire reposer à l'abri des murs du nouvel édifice les ossements d'un des plus illustres savants du monde musulman, ceux de l'imam Al-Shâfi 'î. Sous ce patronage, le Nizamæum ne pouvait manquer de devenir un centre de pèlerinages et de pieuses visites. Nizâm adressa donc sa requête, accompagnée de présents magnifiques, à Badr al-Gâmal, le ministre du prince d'Égypte, lequel se déclara disposé à satisfaire le désir de son collègue. Mais quand on voulut procéder

(1) Al-Munâwi, fol. 22 verso.
(2) Al-Nâbulusi, fol. 326.

Digitized by Google

à l'exhumation, la population du Caire se souleva. Il se fit un rassemblement tumultueux à l'endroit où se perpétrait l'attentat, et la vie du ministre fut menacée ; il ne put échapper qu'en en appelant à l'autorité du khalife. Sur l'ordre du prince, les fouilles furent reprises ; mais quand les travailleurs atteignirent l'emplacement du tombeau lui-même, il sortit de la terre où reposait le cercueil une sorte de parfum stupéfiant qui étourdit tous les assistants et les fit tomber par terre. Remis en possession de leurs sens, ils n'eurent rien de plus pressé que de rétablir le tombeau dans son premier état, et plus ne fut question d'exaucer le vœu formé par Nizâm. Pendant quarante jours et quarante nuits les pèlerinages se succédèrent auprès du tombeau du saint, et l'affluence de la population fut telle que l'on ne pouvait parvenir à l'emplacement consacré qu'au prix des plus grandes difficultés. Le ministre fit rédiger sur ces circonstances un protocole, qu'il expédia à son collègue à Bagdad. Cet écrit fut lu devant une nombreuse réunion ; il en fut fait des copies, et ces copies, à leur tour, furent expédiées dans les contrées les plus lointaines, jusqu'au delà de l'Oxus. A partir de ce moment, conclut l'écrivain auquel est emprunté ce récit, l'autorité de l'Imam fut mise à plus haut prix encore qu'elle ne l'avait été jusque-là [1].

La visite du tombeau des saints a une telle importance chez les musulmans que, dans l'opinion populaire, elle peut remplacer le pèlerinage obligatoire à la Mecque. Burckhardt [2] a observé au tombeau, situé à Kenné dans la haute Égypte, de Sejjid 'Abd al-Ra*h*mân al Kennâwî, à propos des miracles duquel le voyageur français Paul Lucas donne des détails très intéressants [3], la pratique du tawâf, que chaque pèlerin ne manque pas d'accomplir aussitôt après son arrivée, de même qu'à la Mecque. Les musulmans de l'Afrique septentrionale qui se distinguent entre tous par leur culte des

(1) Al-Makrîzî, Chitat. vol. II, p. 436.
(2 Burckhardt, *Travels in Arabia*. vol. I, p. 173.
(3) Troisième voyage, vol. II, p. 168.

Digitized by Google

saints, racontent au sujet du plus fameux de leurs marabouts (*marabout* dans l'arabe des Occidentaux équivaut au terme de *weli* chez les arabes orientaux), Sidi 'Abd al-Kâdir, le trait suivant, qui nous intéresse aussi au point de vue de la botanique populaire. Il y avait une fois une pauvre vieille femme sans enfants, du nom de Tuaga, dont l'ardent désir était d'accomplir avant sa mort le pèlerinage de la Mecque ordonné par la loi. Sa pauvreté l'en empêchait absolument; elle était si misérable qu'elle ne pouvait même pas s'acheter un chapelet. Pour se procurer enfin cet objet de piété indispensable, elle ramassa des noyaux de datte, les perça et se fit ainsi un chapelet. Avec cet objet qui lui tenait lieu d'un chapelet véritable, la misérable se rendit au tombeau du saint marabout 'Abd al-Kâdir; elle y adressa à Dieu de ferventes prières, lui demandant de ne pas lui faire un crime de sa pauvreté et de vouloir bien lui tenir lieu des jours de pèlerinage qu'elle ferait au tombeau du saint comme remplaçant le pèlerinage qu'il lui était impossible de faire à la Mecque. Quand la femme mourut, on plaça avec elle son chapelet dans la tombe : c'était le seul bien qu'elle possédât sur la terre. Le prophète visita cette modeste tombe, et les larmes qu'il y versa fécondèrent les secs noyaux de datte du chapelet, qui donnèrent naissance à des dattiers aux fruits savoureux. Ces dattiers sont les dattiers *degethnûr*, la plus délicate des quinze espèces que produit l'Afrique du Nord[1].

Qui ne se souvient de légendes analogues, appartenant tant à l'antiquité qu'au christianisme, où il est parlé de la vertu fécondante soit des larmes, soit du sang[2], répandus par des personnages mythologiques, par le Christ ou les saints ? Qui ne se souvient des pleurs versés par les filles du Soleil[3] (les

(1) The great Sahara. Wanderings south of the Atlas mountain, by H. A. Tristram (London, 1860), p. 97.

(2) Le sang du jeune Adonis tué par le sanglier produit cette fleur que le peuple appelle *gouttes de sang* et que Linné nomme *Adonis æstivalis* (A. de Gubernatis, la Mythologie des plantes, vol. I, p. 284).

(3) Ce n'est pas seulement aux pleurs et au sang que la tradition populaire attribue la faculté de produire des plantes. Les premières églantines blanches proviennent, d'après la légende populaire allemande, de ce que la

Digitized by Google

Héliades) sur la chute de Phaéton, qui donnèrent naissance à l'ambre, tandis qu'elles-mêmes étaient métamorphosées en arbres laissant dégoutter l'ambre [1]?

III

Avant d'aller plus loin, il est à propos de répondre à une question qui a dû venir à l'esprit du lecteur : Dans quel rapport le culte des saints chez les musulmans est-il avec la femme? Quelle est la place faite au sexe féminin dans l'hagiologie de l'Islamisme? — L'Islamisme a si mauvais renom en ce qui touche la considération qu'il prête aux femmes, que nous devrions nous attendre à ne le voir faire aucune place aux femmes sur un terrain où il n'est question que de la plus haute perfection humaine, du degré le plus élevé de ressemblance avec la divinité auquel l'homme puisse atteindre. Et en fait, les jugements erronés que l'on porte généralement sur l'opinion que l'Islamisme professe à l'égard de la femme, quand on le rend responsable de tous les abus dont les peuples musulmans nous offrent le spectacle, ces jugements ont amené certains écrivains à déprécier également le rôle des femmes dans le Panagion musulman. Le Dr Perron, qui a fait de la condition de la femme chez les Arabes, l'objet d'une monographie détaillée, n'est en mesure de citer qu'une seule femme sainte, la plus illustre de toutes à la vérité, la fameuse Ràbi'â al-Adawîjja [2]. Voilà du reste les propres termes dont il se sert : « La voie de la sainteté dans l'Islamisme, est peu fréquentée et peu garnie par les femmes. Elle est difficile pour elles, à ce que prétendent les hommes. Ils priment par-

vierge Marie étendit les langes de l'enfant divin sur un buisson pour les sécher, (Deutsche Pflanzensagen, von A. v. Perger, Stuttgart, 1864, p. 239.

(1) Ovide, Metamorph. II, 3, 45 et suiv. Virgil. Eclog. VI, 62.

(2) Je dois dire que Ferîd-al-Din 'Attâr, dans ses biographies des saints (Tadkarat al-aulijâ, Codex Leyden. n° 829, fol. 53 verso, 61 recto), ne cite également qu'une seule femme sainte, cette même Rabi'â. (Voy. le catalogue des Mss. Orientaux de l'Université de Leyde. Vol. III, p. 17).

Digitized by Google

tout; tout éclat, tout mérite, tout relief est pour les hommes. Les hommes ont tout tiré à leur profit, pour assurer leur supériorité ; ils se sont emparés de tout ; ils ont tout monopolisé, même la sainteté, même le paradis[1]. »

Cette proposition peut être vraie d'une manière théorique; elle peut rendre avec assez d'exactitude la position que les autorités de l'Islamisme font à la femme en ce qui concerne le mérite et la capacité religieuse, mais elle devient inexacte si l'on considère soit le développement de l'Islamisme, soit la conscience populaire. A ces deux égards, il n'en va plus de même. Assurément le rôle de la femme aux origines du christianisme, nous laisse bien en arrière des tableaux élevés que nous retrace Saint-Marc Girardin de l'action des femmes lors de la naissance du christianisme. « L'Islamisme, dit avec raison M. Renan, qui n'est pas précisément une religion sainte, mais bien une religion naturelle, sérieuse, libérale, une religion d'hommes en un mot, n'a rien à comparer à ces types admirables de Madeleine, de Thècle, et pourtant cette froide et raisonnable religion eut assez de séduction pour fasciner le sexe dévot[2]. »

La vérité est que, lorsque nous interrogeons la vie musulmane du passé et du présent, au moyen de l'étude de la littérature d'une part, de l'autre par la connaissance des phénomènes que présente l'Islamisme contemporain, lorsque nous parcourons les cimetières et consultons les tombes, nous nous faisons de la position des femmes dans le catalogue des saints de l'Islâm une idée tout autre que ne veut M. Perron. On entend aujourd'hui beaucoup parler de femmes saintes (sheikhât) dans les villes musulmanes. On sait leur nom et on raconte avec une pieuse vénération leur vie sainte et leurs pieuses actions. Il n'y a pas six mois que le *Phare d'Alexandrie* mentionnait l'imposante cérémonie des funérailles d'une sainte femme de cette espèce, la Sheikhâ

(1) Femmes arabes avant et depuis l'Islamisme (Paris-Alger, 1858), p. 350.
(2) Mahomet et les origines de l'Islamisme, *Revue des Deux-Mondes*, 1851, p. 1091.

Digitized by Google

Amînâ à Alexandrie. Si, d'autre part, nous interrogeons la littérature, nous y trouverons plusieurs centaines de femmes saintes. Il n'est pas de livre consacré à l'hagiographie qui ne mentionne à chaque lettre de l'alphabet et à chaque Tabakâ une longue liste de femmes, où abondent les traits de sainteté, les actions miraculeuses aussi étonnantes, aussi baroques que les actes attribués aux hommes dans les mêmes biographies. Il est tout particulièrement significatif que le premier représentant de la dignité de Kutb, un des membres les plus éminents de la hiérarchie des welîs, selon l'opinion de quelques mystiques, soit une femme : Fâtimâ, la « florissante[1]. » Il règne, sur le domaine de la sainteté, une absolue égalité entre les deux sexes. Il y a plus : nous possédons dans la littérature arabe une monographie spéciale consacrée à la biographie des saintes femmes. Le Sheikh Takî al-Dîn Abû Bekr al-Husnî l'a composée sous le titre de : « Vies de femmes saintes et croyantes qui ont marché dans la voie divine » comme pendant à son précédent ouvrage : « Vies de ceux qui suivent la plus haute voie[2]. » Le premier de ces livres fut composé dans l'intention, ouvertement déclarée dans la préface, d'y offrir aux lectrices des exemples de piété et de sainteté morale. Dans cet ordre d'idées, il lui arrive souvent d'apostropher, et du ton le plus haut, les femmes de son temps : « Malheur à vous, oui malheur à vous, femmes de ce temps ! » dit-il, à l'occasion de la biographie de la pieuse Hosanâ (fol. 45 verso). « Vous faites précisément le contraire. Vous trouvez votre plaisir dans les enfants du monde... Oui, votre époux a beau être impie, boire des liqueurs enivrantes, et commettre d'autres péchés encore, vous prenez plaisir en lui, même quand sa conduite lui mérite la colère divine. Et vous évitez l'homme pieux, dont la conduite mérite la bienveillance divine. Malédiction sur vous ! Combien vous sont indifférentes les choses qui vous rapprochent d'Allâh ! » Nous avons donc

(1) Al-Munâwî fol. 23 recto.
(2) Sijar al-Sâlikât al-mu'minât al-chajrât, Mss. de la Biblioth. de l'Université de Leipzig. Cod. Ref. numéro 368.
(3) Sijar al-sâlik fî asna al-masâlik.

Digitized by Google

ici un renseignement important. On écrivait des livres spécialement pour un public féminin, et on pouvait se proposer comme écrivain un pareil auditoire. La première sainte par laquelle débute l'exposition, estnaturellement la «florissante» Fâtimâ; celles qui la suivent sont Chadîdscha, ᶜAjisha, Hafsa, la fille du khalife ʻOmar et d'autres femmes appartenant aux commencements de l'Islâm, dont l'auréole sacrée se justifie par les mêmes raisons que celle conférée par la tradition aux martiaux compagnons de Mohammed qui précèdent l'essaim des hommes consacrés. Il est remarquable qu'un grand nombre de ces saintes femmes sont introduites sous le voile de l'anonymat. Ainsi : « Une servante de Dieu à la Mecque, »— « Une servante de Dieu parmi les servantes de Dieu de Mossoul, » etc. Assurément ce n'est pas l'Islâm prosaïque et guerrier, ne connaissant que les moyens violents, cette « religion d'hommes » qui a produit les saintes femmes; mais c'est à l'Islâm des temps postérieurs, tout saturé de tendances mystiques et ascétiques[1] que nous devons ces saintes femmes, ces zâhidât et ces ᶜâbidât dont les mentions remplissent les livres mahométans.

Mais la littérature de l'Islâm nous apprend autre chose encore. Les premiers temps eux-mêmes de la religion musulmane ont connu ces communautés de femmes, qui sont les pépinières et les écoles des saintes femmes, les cloîtres de femmes. Il vaudrait la peine de rassembler les données qui concernent ce chapitre, jusqu'à présent négligé, à ma connaissance du moins, de la civilisation musulmane et de provoquer par là un examen plus approfondi et définitif de cette matière. Il peut y avoir quelque chose d'étrange à parler de nonnes musulmanes et de couvent de nonnes musulmanes, comme s'il existait encore pour le monde des femmes une séparation plus haute et plus absolue que celle que crée le harem. Et cependant nous avons des données relatives aux

(1) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, p. 63-65.

Digitized by Google

couvents de femmes. Je prends la liberté d'énumérer celles qui sont venues à ma connaissance.

Al-Makrîzî mentionne dans son chapitre sur les hospices en Égypte une institution qui porte le nom de cloître de la bagdadaise : « Cette maison, dit-il, fut bâtie par madame Ta*d*kârpâs, fille de de Melik al-Zâhir Bîbars en l'an 684 de l'hégire pour Zejnab, fille de Abu-l-Barakât, sainte femme qu'on nommait habituellement « fille de la bagdadaise. » La princesse érigea cet institut pour servir de demeure à des saintes (sheikhât) et à d'autres pieuses femmes. Cette maison est restée renommée jusqu'à nos jours par la piété de ses habitantes, à la tête desquelles se trouve toujours une supérieure, qui donne aux autres l'instruction religieuse, se livre avec elles à de pieux exercices et leur enseigne les sciences de la religion. La dernière de ces supérieures de cette maison qui nous soit connue, était la pieuse Sheikhâ, la maîtresse-femme de son temps, la bagdadaise Umm Zejnab Fâtimâ, fille d'Abbâs, qui est morte au mois Dulhigge de l'année 714, âgée de plus de quatre-vingts ans. C'était une savante ayant renoncé pour la science à tous les biens terrestres, sachant se contenter de peu, pieuse, marchant dans la voie de Dieu, zélée dans l'accomplissement des exercices spirituels et des saintes actions, d'une piété pure. Beaucoup de femmes de Damas et du Caire profitèrent de ses leçons; elle possédait la faculté d'inspirer à tous une absolue confiance. Elle exerçait aussi par ses instructions une grande influence sur les âmes. Après sa mort les supérieures de ce cloître reçurent toutes le nom de bagdadaises. Dans cette maison se retiraient également des femmes divorcées d'avec leurs maris; elles y restaient jusqu'au moment de contracter un second mariage afin de conserver leur réputation intacte. En effet, dans cette maison régnait une sévère discipline; les habitantes étaient constamment occupées à des exercices religieux, et quiconque manquait aux règles de la maison recevait de la supérieure une sévère réprimande. Cette institution prit fin à la suite de l'événement de 806. La surveillance en

Digitized by Google

revient maintenant au kadi supérieur des Hanafites[1]. »

A la Mecque également il y avait autrefois des couvents de femmes; nous ne savons si ces fondations subsistent encore. En effet les derniers ouvrages qui traitent de l'Islamisme à la Mecque s'occupent particulièrement du cérémonial du pèlerinage et de ce qui s'y rapporte. Mohammed al-Fâsî (né en 775, mort en 832 à la Mecque) kâdi et professeur de théologie dans la ville sainte, énumère dans un chapitre spécial de son remarquable ouvrage sur l'histoire et la topographie de la Mecque, dont Wüstenfeld a publié les plus importants passages, les fondations claustrales de cette ville. Nous y lisons : Le cloître de la *Bint al-Tâg*. « Je ne sais pas, dit al-Fâsî, qui l'a fondé. Il a plus de deux cents ans de date (l'auteur achevait son ouvrage en l'an 819); il résulte clairement d'une inscription qui se trouve sur la porte, qu'il a été établi en faveur de pieuses femmes sûfistes qui voulaient vivre toujours à la Mecque. » Plus loin : « A ces fondations appartient un cloître, situé derrière le couvent al-Durî; ce cloître est destiné aux femmes. Cet institut existait encore au commencement du VIIe siècle. » Enfin : « Trois couvents se trouvent à proximité du lieu dit al-Durejbâ: l'un porte le nom de Ribât ibn al-Saudâ, d'Ibn al-Saudâ qui s'y est retiré. Il s'y trouve une inscription placée sur la porte, qui dit que Umm Chalîl Chadîdjâ et Umm Isa Marjam toutes deux filles de'Abd Allâh al-Kasîmî, ont fondé ce cloître pour de pieuses femmes sûfistes qui ont fait vœu de virginité et appartiennent au rite shafi'tique. Cette fondation a eu lieu dans les dix premiers jours du mois Rabî' al-auwal de l'année 590. On le nomme aussi le couvent de Hirrî[2]. Nous trouvons également dans l'Afrique du Nord des nonnes musulmanes. Le géographe al-Bekrî mentionne dans le voisinage de Susâ un endroit, nommé Monastir, avec la remarque que c'est un lieu de pèlerinage pour les femmes, lesquelles y vivent comme des derviches[3].

(1) Chitat. Vol. II, p. 428.
(2) Die Chroniken der Stadt Mekka. Vol. II. p. 114, 115.
(3) Jâkût, Geographisches Wœrterbuch. Vol. IV, p. 661.

Digitized by Google

Si nous nous tournons maintenant du côté des tombeaux, nous y verrons également que les femmes saintes y sont largement représentées. Leur vie y est décrite en des légendes aussi merveilleuses que celle de leurs congénères masculins; un des principaux attributs des saints musulmans, l'érudition dans les choses religieuses, n'est pas moins attribuée aux femmes, que l'Islamisme a promues à la dignité de saintes. Il est aisé de comprendre que les musulmans aient donné l'estampille de la sainteté aux femmes dont la destinée a été mêlée à la fondation de l'Islâm. Ainsi les adhérents de la famille de 'Ali ont pris plaisir à mettre les femmes qui tiennent à cette famille au dessus des femmes de leur temps. L'Islamisme qui attachait à la famille de 'Ali l'idée du martyre exaltée jusqu'au mysticisme, a aussi envisagé les femmes de cette famille à un point de vue plus élevé qu'on ne serait tenté de le supposer d'après ses conceptions sociales. Le Caire est de toutes les villes sunnites la plus remplie de souvenirs se rattachant aux Alides. Cela tient à la domination des fatimites dans cette ville. Au Caire le tombeau de Husejn, le fils martyr de 'Ali, et la mosquée Hasanéjn, où la tête du martyr est censée reposer, forment le centre de grandes fêtes aux jours anniversaires des combats dynastiques des Alides. Dans la même ville se trouve aussi le tombeau de Zeid, le petit fils de Husejn, qui succomba à Koufa sous les coups du khalife ommiade Hishâm, et dont le corps retourna miraculeusement au Caire. On montre également en cet endroit, parmi les coupoles funéraires de quatre pieuses ou saintes femmes de la famille de 'Ali, celles de Umm Kulthum, de Sitta Gauharâ, de la servante de Sitta Nefîsâ ainsi que le tombeau de S. Nefîsâ elle-même, qui est un véritable tombeau saint[1]. Les légendes rattachées au souvenir de cette dernière nous donnent une idée de la conception que les musulmans se forment de leurs saintes femmes. S. Nefîsâ

(1) Voyez Mehren, Revue des monuments funéraires du Kerafet ou de la ville des morts hors du Caire. (Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. t. IV (1871) p. 564-566.

Digitized by Google

était une arrière-petite fille du khalife et martyr Hasan, le frère de Husejn. Elle était également belle-fille de Gâ' far al-Sâdîk, dont le nom est considéré dans le système religieux des shi'ites comme parlticu èrement fameux, étant celui d'un des plus éminents des douze imams. Nefîsâ elle-même était une fort pieuse croyante. Elle avait accompli trente fois le pèlerinage de la Mecque, jeûnait extrêmement souvent, passait les nuits (c'est-à-dire les employait en prières et en saintes actions) et faisait constamment pénitence. Elle mortifiait tellement son corps qu'elle ne mangeait plus que tous les trois jours, et ce qu'elle prenait alors consistait à peine en quelques bouchées. Elle savait par cœur le Koran et ses commentaires ; elle était instruite au point que sa science faisait l'admiration de l'homme le plus érudit parmi ses contemporains, de l'Imam Shâfi'î. Avant de mourir, elle creusa elle-même la tombe dans laquelle son corps devait reposer, et quand la fosse fut prête, elle s'assit dedans et récita cent quatre-vingt-dix fois le Koran. Au moment précis où elle lisait le mot *rahmet* (miséricorde), son âme s'envola de son corps et alla rejoindre le Seigneur de la miséricorde. Ses miracles sont innombrables. Nous rappellerons seulement quelques-uns des plus fameux.

Quand elle vint d'Arabie en Égypte, elle se fixa dans le voisinage d'une famille Dîmmî (chrétienne ou juive), où se trouvait une jeune fille goutteuse, réduite par la maladie à l'immobilité complète et qui restait constamment étendue à la même place sans aucun mouvement. Ses parents quittèrent un jour leur maison pour aller chercher leur vie au marché et prièrent leur pieuse voisine musulmane de veiller sur l'infortunée malade pendant leur absence. La charitable Nefîsâ ne recula pas devant ce devoir de miséricorde. A peine les parents de la malheureuse enfant eurent quitté la maison, la sainte accomplit l'ablution rituelle et se tourne vers Allâh dans une ardente prière pour la guérison de l'impotente. La prière n'était pas terminée que la malade retrouvait l'usage de ses membres et se levait pour aller à la rencontre de ses parents. Ceux-ci,

Digitized by Google

on le pense bien, ne manquèrent pas d'embrasser l'Islâm.

Un jour le Nil refusa d'envoya ses eaux fécondes sur le pays. Il s'en suivit une effroyable sécheresse et la famine. Le peuple était dans la plus affreuse détresse. Ses prières et ses dévotions n'y faisaient rien. Le fleuve restait impitoyable. Alors Nefîsâ donna à ses compatriotes désespérés son voile afin de le jeter dans le Nil. A peine cela fut-il fait, que le niveau du fleuve commença à s'élever, et le peuple, menacé de mourir de faim, vit les eaux du Nil s'élever à un niveau extraordinaire.

Est-il étonnant, après cela, que le peuple du Caire désigne la tombe de cette femme comme un des saints lieux où l'on peut adresser des prières avec la certitude qu'elles seront exaucées? La sainte femme qui, dans le cours de sa vie n'a jamais refusé aux malheureux et aux persécutés son influence auprès du trône de Dieu, ne la refuse pas davantage après sa mort, et Dieu ne refuse non plus l'exaucement d'aucune prière pour laquelle la sainte Nefîsâ accorde son intervention [1]. Autrefois on montrait au Caire quatre endroits possédant la même vertu miraculeuse, qui sont, avec le tombeau de la sainte Nefîsâ : la mosquée de Moïse au voisinage des carrières de Turra, l'ancienne Taroué (dont les Grecs ont fait Troja et qu'ils ont mise en rapport avec Ménélas) où se trouvent aujourd'hui les bains de Helouan, où beaucoup de malades vont chercher la guérison, la prison de Joseph dans le voisinage d'Abusîr et une cellule dans la Mosquée al-akdâm dans la Karâfa.

L'exemple de la légende de Nefîsâ, qui ne peut passer que comme le type de toute une classe de légendes sur les femmes saintes de l'Islâm, montre quelle injustice il y a à refuser à cette religion, comme le fait le Dr Perron, le moyen et la tendance à concevoir de saintes figures de femmes. Pour faire voir la possibilité de former de telles images et de les matérialiser chez des personnes déterminées, il aurait suffi

(1) Al-Makrîzî, Chitat. vol. II, p. 441.

Digitized by Google

d'ailleurs d'un coup d'œil jeté sur ces nombreux passages du Koran où il est parlé simultanément de mû'minîn et de mû' minât de sâlihîn et de sâlihât, dans l'hypothèse de leur entière égalité devant Dieu. Le passage suivant est tout à fait caractéristique : « Les hommes et les femmes qui se résignent, les hommes et les femmes qui croient, les personnes pieuses des deux sexes, les personnes justes des deux sexes, qui supportent tout avec patience, les humbles des deux sexes, les hommes et les femmes qui font l'aumône, les personnes des deux sexes qui observent le jeûne, les personnes chastes des deux sexes, les hommes et les femmes qui se souviennent de Dieu à tous moments, tous obtiendront le pardon de Dieu et une récompense généreuse[1]. »

IV

Nous avons jusqu'à présent considéré le développement du culte des saints dans l'Islâm d'un point de vue général, comme une forme de la satisfaction donnée à ce besoin du sentiment humain qui réclame la perfection dans la sphère humaine et qui veut que les possesseurs de cette perfection aient en partage, avec la vertu et la sainteté suprêmes, le pouvoir suprême de faire en faveur de ceux qui mettent en eux leur confiance, des choses qui doivent paraître impossibles ou surnaturelles. Mais ce besoin, dans l'Islamisme comme dans d'autres religions, a servi de forme à des nécessités historico-religieuses; en d'autres termes, sous le voile du culte des saints, toutes les traditions écrasées par l'Islamisme ont pris une nouvelle forme et gardé sous ce déguisement une vie factice, qui ne se révèle qu'à l'examen minutieux de l'historien des religions. C'est cet aspect du culte des saints que nous voulons considérer pour le moment.

La science des religions n'est sans doute pas, à l'heure présente, assez avancée pour pouvoir parler des « lois de la

(1) Surate, XXXIII, 35.

Digitized by Google

naissance et du développement des religions, » comme de règles certaines s'appliquant sans contestation à tout un ensemble de faits. Cependant nous sommes déjà en possession de certaines vérités, qui illuminent l'ensemble du vaste terrain de nos recherches et par lesquelles des faits en apparence dépourvus de tout lien entre eux trahissent leurs attaches dans l'histoire du développement religieux. Une de ces vérités c'est la « transformation inconsciente des traditions par le moyen de nouveaux éléments d'aperception. » Voilà ce que nous entendons par là. Il existe, dans un cercle donné, une tradition qui s'y est transmise de génération en génération pendant des milliers d'années; cette tradition se rattache à une localité déterminée où elle prend corps et forme, au moyen de certaines indications chronologiques qui lui donnent une couleur objective. Survient un nouveau mouvement d'idées, opposé et hostile à cette tradition, qui s'attaque à son bien fondé et récuse les circonstances de lieu et de temps qu'elle invoque à son appui. Quelle sera la solution de ce conflit? Dans quels procès de psychologie nationale se résoudra le choc des systèmes hostiles? Est-ce là un simple combat pour l'existence, où la tradition qui n'a à son service qu'une force inférieure, est destinée à succomber? Un pouvoir extérieur, matériel, guerrier, serait-il en état d'extirper complètement une des deux conceptions en présence, de l'âme de ceux auxquels elle est familière? Il n'en est rien. Sans doute une lutte s'engage, signalée souvent par des actes de colère, de sauvagerie, de vandalisme, contre les témoins de l'ancien ordre d'idées; mais toutes ces mesures sont impuissantes à anéantir le point de vue précédent. Que se passe-t-il en effet? Les anciennes traditions sont absorbées par le nouveau système; elles y pénètrent. Il *aperçoit*, selon l'expression usitée en psychologie, les anciennes traditions, et, en se les assimilant, il change leur direction, leur signification; il les déforme jusqu'à les rendre méconnaissables, mais il les conserve comme éléments d'une nouvelle organisation. Ce qu'il anéantit, c'est la conscience de ces éléments

Digitized by Google

en qualité de traditions antiques, c'est le sentiment de leur signification originelle. C'est à la science analytique qu'il appartient de découvrir celle-là.

Le même processus se retrouve dans les cas où de vieilles traditions se transforment par le progrès silencieux et interne de l'esprit populaire, lorsque le progrès des idées les « aperçoit » et les interprète. J'ai essayé dans mon ouvrage intitulé : *Le mythe chez les Hébreux*[1] de retracer une image méthodique de ce mouvement de métamorphose en ce qui touche les traditions mythologiques du peuple hébreu.

Il dépend de la capacité de résistance, de la valeur subjective, de la force des soutiens externes et internes de ces anciennes traditions, de maintenir dans une plus ou moins grande mesure leur vie propre dans le nouvel ordre d'idées où elles ont été introduites, de devenir des éléments plus ou moins importants de la modification qu'apporte leur entrée dans la nouvelle combinaison, soit un rudiment inerte qui végétera humblement, soit un facteur vivant et énergique qui déterminera la direction de le nouvelle combinaison. La vérité donc nous venons de donner ici une courte esquisse, bien que la religion ne soit l'objet de ses recherches que comme le terrain sur lequel on peut observer particulièrement les traditions de l'antiquité, peut en même temps être appelée une vérité *religieuse*. Car sa découverte donne à l'esprit humain une grande satisfaction; elle nous fait voir l'immortalité des produits et des possessions de l'esprit humain. Et il n'est aucun terrain du développement religieux sur lequel cette vérité soit plus manifeste que le terrain des fêtes et des légendes relatives aux saints. D'infatigables chercheurs ont montré ainsi en ce qui concerne le christianisme la transformation d'anciennes fêtes et d'anciennes divinités en des fêtes chrétiennes et en des saints chrétiens, et cela avec le plus grand détail. Ces faits peuvent être considérés dans leur véritable signification psychologique

(1) Der Mythos bei den Hebræern und seine geschichtliche Entwickelung. Wien, 1876.

Digitized by Google

à la lumière de la science de la religion. Tout récemment un écrivain allemand a présenté dans une exposition brillante et sous leur jour le plus lumineux quelques points de ce vaste champ au grand public[1].

La rencontre de l'Islâm avec des traditions que sa vocation historique spéciale l'engageait à détruire, doit, à son tour, devenir, et au même point de vue, l'objet d'une étude scientifique. Et nous ne tarderons pas à voir dans quelles vastes proportions la chose s'est faite. Mais il convient avant tout de débarrasser le terrain d'un préjugé très grave, qui altère la vérité d'une conception historique de l'Islâm. On répète comme un dogme inattaquable, scientifique, que l'Islâm n'a jamais eu de capacité d'assimilation à l'égard des idées étrangères. Cette proposition reçoit un démenti formel de l'examen du développement historique de l'Islamisme, qui repose sur l'influence des idées étrangères. Car l'Islâm a derrière lui un développement important, quoi qu'on dise aussi de l'impossibilité prétendue pour cette religion de se développer et de progresser. Mais ce n'est point ici le moment de traiter cette question; ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est ce qui concerne la transformation des traditions des religions étrangères quand elles ont pénétré dans l'Islâm, les absorptions, les assimilations, les métamorphoses qu'elles ont ainsi subies. Car ces phénomènes se sont produits partout où l'Islâm s'est rencontré avec des idées étrangères un peu vivantes, dont il a soumis les adhérents à son sceptre à la fois spirituel et temporel. Partout, en ce cas, nous nous trouvons en présence de résultats, que la vérité indiquée ci-dessus met en pleine lumière historique.

L'Islâm n'a pas anéanti le culte sacré de la Kaʿba; il n'a fait que le modifier, le transformer. Quelles que soient les protestations de l'Islâm orthodoxe, dans la conscience du peuple mahométan le jôm hakippurim est devenu l'anniversaire du martyr de Husejn, de même que chez les musulmans de l'Inde

(1) Wilh. Rossmann, Gastfahrten, Reiseerfahrungen und Studien. Leipzig. 1880.

Digitized by Google

la fête de Durga a subi la même transformation. Seulement le cercueil de Husejn remplace la statue de la déesse Durga, et c'est lui qu'on précipite dans le fleuve. La fête païenne qui célébrait la mort du dieu solaire, est devenue à son tour un jour de deuil pour les musulmans, consacré au souvenir de la mort du même Husejn. On sait que les mêmes souvenirs païens ont donné naissance à des rites chrétiens analogues. Les Déotas hindous sont devenus également des Pîrs mahométans (dans la terminologie du mahométisme de l'Inde, ce mot est synonyme de welî). « Ce qui frappe surtout, dit Garcin de Tassy, dans le culte extérieur des musulmans de l'Inde, c'est l'altération qu'il a subie pour prendre la physionomie indigène; ce sont ces cérémonies accessoires et ces usages, peu conformes ou contraires à l'esprit du Koran, mais qui se sont établis insensiblement par le contact des musulmans avec les Hindous ; ce sont enfin ces nombreux pèlerinages aux tombeaux des saints personnages, dont quelques-uns ne sont pas même musulmans, et les fêtes demi-païennes instituées en leur honneur... Les pèlerinages ne sont pas empreints de la sévérité qui distingue celui de la Mecque et de Médine : on dirait que ce sont ceux des Hindous[1]. » L'excellente dissertation du regretté maître de la littérature hindoue, à laquelle est emprunté le passage cité plus haut, est une collection d'exemples, dont un grand nombre pourraient être invoqués en faveur de notre thèse.

La garantie la plus solide pour la conservation d'anciennes traditions sous une forme différente, est un point d'attache local. En tel endroit se trouve le temple d'un dieu, auquel on a été demander secours pendant des milliers d'années dans les difficultés de la vie. L'Islâm a beau bannir la vénération des anciennes divinités, la tradition populaire n'oublie pas les services qu'elle avait l'habitude d'aller demander en des lieux déterminés et qu'elle croyait y obtenir. C'est ici que se place la conception du saint comme « élément d'aperception »

(1) Mémoires sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde. (Paris, 1869), p. 7.

Digitized by Google

transformant son objet. Le temple devient le tombeau d'un saint, le dieu un saint musulman. M. Renan, qui a étudié en Phénicie, avec la plus grande conscience, la transformation des divinités païennes en saints chrétiens, écrit avec raison ces mots significatifs : « l'humanité depuis son origine a prié aux mêmes endroits[1]. »

Le passage d'un point de vue à l'autre était d'autant plus facile que nous avons tout lieu de supposer que les emplacements d'anciens temples et leurs ruines ont servi en fait aux musulmans pour y ensevelir des personnages éminents. Tout au moins pouvons-nous affirmer que la chose se fait aujourd'hui dans le Liban[2]. Un observateur américain nous dit dans les mots qui suivent l'impression que lui causa cette vue dans les montagnes de Syrie : « Après le déjeuner, nous nous dirigeâmes du côté de Safita. Vois-tu cette coupole d'une blancheur de neige sur le sommet de la hauteur, et une autre sur la colline voisine à l'ombre d'un chêne gigantesque? On les nomme zijârât ou welîs. Chacune abrite les tombes d'un ou plusieurs saints nosaïris. La pauvre femme va en pèlerinage aux tombeaux, allume des lampes et fait des vœux en l'honneur des saints dont elle croit que les tombes s'y trouvent. Succombe-t-elle sous le poids des malheurs de la vie, elles entrent dans la petite chambre que recouvre la blanche coupole et s'écrient : O Ga'far al-Tajjâr, exauce-nous! O Sheikh Hasan, écoute-nous! Ainsi la cananéenne de l'antiquité visitait, il y a plusieurs milliers d'années, les sanctuaires situés sur les hautes collines, à l'ombre des arbres touffus, et l'on tient ces nozaïris pour les descendants des Cananéens[3]. » C'est ainsi qu'ont pris naissance les tombeaux des prophètes de la Bible, ces tombeaux du même prophète, qu'on montre en différentes contrées. On avait besoin de noms pour remplacer les dieux perdus et recueillir leur héritage. On prenait les

(1) Mission de Phénicie, p. 221.
(2) Captain Warren, Quarterly statements of Palest. Exploration found, 1870, p. 238.
(3) Rev. Jessup, The Women of the Arabs. (London, 1874), p. 268.

Digitized by Google

noms qui se présentaient, quand même ils n'avaient pas grande signification dans la conscience religieuse, tels que ceux de Cham, Lamek, Seth, etc. Quels noms corrompus de divinités anciennes se dérobent peut-être bien sous ces noms de prophètes, qui vivent dans la bouche du peuple, sans que nous puissions les identifier[1] ! Certainement l'humanité ne renonce pas aux lieux de son culte, et c'est précisément aux tombeaux de saints provenant de la transformation d'anciens sanctuaires que se rattachent encore les *ex-voto*, tandis que les tombeaux de saints, dépourvus de ce caractère antique, en offrent rarement la trace.

On le voit, c'est là un point de vue essentiel pour l'appréciation du culte des saints sur le sol musulman. Un des exemples les plus instructifs de ce procédé nous est offert par les restes et rudiments inconscients de l'ancien culte égyptien des saints conservés par l'Islâm, restes qui sont trop peu superficiels pour être reconnus tout de suite; car ils se sont tellement incorporés à l'Islamisme populaire qu'il est nécessaire d'une analyse pénétrante pour les démêler. Quant à la distinction de ces éléments, elle s'opère par la constatation de leur désaccord avec l'ensemble auquel ils sont incorporés, de leur incompatibilité avec les croyances auxquelles ils sont mêlés actuellement.

Nos lecteurs savent la place que le chat, un des animaux auxquels l'homme antique comparaît volontiers le soleil, tient dans les traditions religieuses solaires de l'ancienne Égypte. Le plus ancien observateur européen de l'Égypte, Hérodote, nous fournit déjà des renseignements très détaillés sur le culte dont cet animal était le héros. Le centre en était à Bubastis, dont les ruines sous le nom actuel de Tell-Basta conservent encore quelque souvenir de la désignation antique. Les anciens Égyptiens s'y rendaient en pèlerinage auprès des momies embaumées des chats, de même que, dans les sanc-

(1) Par exemple, la légende d'un prophète du nom de Zer ou Sé'ir, en relation avec les anciennes enceintes de pierre de 'addur (enceintes nommées nawâwis dans la presqu'île sinaïtique). Voy. Van der Velde, Reise durch Syrien und Palæstina in den Jahren 1851-1855. Vol. I, p. 154-155.

Digitized by Google

tuaires de Memphis, ils allaient visiter les momies d'Apis. Des tombeaux des chats sacrés, rien n'a subsisté à Bubastis; mais l'idée même de la sainteté de cet animal a laissé une trace remarquable au sein de l'Islamisme égyptien. Il n'y a pas encore fort longtemps, c'était en Égypte la coutume, que la caravane de pèlerins allant du Caire à la Mecque, dont le départ est célébré par les brillantes fêtes du Mahmal, si connu par les descriptions des voyageurs, à côté d'autres particularités qui subsistent, fût accompagnée d'une vieille femme que l'on appelait « la mère aux chats », parce qu'elle était chargée de conduire à la Mecque toute une troupe de ces bêtes miaulantes. La « mère aux chats » a été depuis remplacée par un « envoyé des chats » masculin qui, perché sur un chameau et tenant devant lui un sac rempli de chats, doit ainsi accompagner la caravane jusqu'à la ville sainte. Le pinceau de Gentz a donné aux lecteurs européens une image très nette de la fonction assignée à ce « père aux chats », qui a trouvé sa place dans le magnifique ouvrage d'Ebers sur l'Égypte. Le texte explique ainsi, et d'une manière très satisfaisante, cette coutume : « Cet usage étrange a été peut-être introduit en souvenir des chats que l'on avait l'habitude d'emporter jusqu'à Bubastis dans les pèlerinages du côté de l'Est[1]. » Toutefois nous devons avouer que nous ne sommes pas en état d'indiquer les intermédiaires par lesquels cet usage a passé pour parvenir du paganisme égyptien à l'islamisme moderne. Mais ce n'est pas tout que la survivance du culte des chats dans un épisode comique du pèlerinage de la Mecque. Le pèlerinage à Bubastis, déjà signalé par Hérodote, a continué d'avoir lieu jusque dans les derniers temps. Il faut certainement expliquer pourquoi le musulman égyptien connaît, en dehors de la Mecque, un autre lieu de pèlerinage, où se rendent autant de milliers de croyants qu'au sanctuaire central de l'Islamisme. C'est là un élément en contradiction avec l'esprit d'unité qui caractérise cette reli-

(1) Ægypten in Bild und Wort. Vol. I. p. 103.

Digitized by Google

gion; la légitimation canonique y est inconnue. C'est quelque chose d'individuel, de populaire, qui remonte, comme tout ce qui est populaire, à des traditions antiques. Le lieu de pèlerinage du musulman d'Égypte n'est pas, à proprement parler, l'emplacement même de l'ancienne Bubastis, mais un autre point du territoire du Delta, qui a pris le rôle de l'antique Bubastis à l'occasion du tombeau d'un saint qui s'y trouve. Ce lieu est Tantâ, aujourd'hui une station de chemin de fer, le chef-lieu du district de Garbijjé situé entre les embouchures de Rosette et de Damiette. Là vont en pèlerinage trois fois l'an les musulmans d'Égypte, au milieu de janvier, en avril au temps de l'équinoxe de printemps et au temps du solstice, et le dernier de ces trois pèlerinages est le plus important; il constitue le véritable pèlerinage de Tantâ. Ce voyage n'a plus lieu naturellement en l'honneur d'Artémis, comme le pèlerinage à Bubastis au temps d'Hérodote, mais la meilleure explication de cette remarquable fête, c'est que le tombeau du saint Ahmed al-Bedawî a pris comme lieu de pèlerinage la place de l'Artémis de Bubastis. Le saint en question est, avec saint Ibrâhîm al-Dasûkî, la figure la plus considérable du panthéon de l'Égypte musulmane. De même qu'en Syrie on jure « par la vie de notre seigneur Iahja », en Égypte la forme de serment préférée et la plus fréquemment employée à côté de « wa-hajât sîdnâ H'sên » est « wa hajât sîdnâ Ahmed ». Ce saint a dû naître au XIIe siècle dans l'Afrique septentrionale, les uns disent à Fez, les autres à Tunis. Après avoir accompli son pèlerinage à Jérusalem, il se fixa à Tantâ, où, après une vie sainte, toute remplie de miracles, il fut également enseveli. Il est doué d'une force physique extraordinaire en même temps que d'esprit prophétique. Au temps des croisades il donna maintes preuves, même après sa mort, de la merveilleuse puissance de sa vocation. Un mahométan du nom de Sâlim avait été jeté dans une prison franque. Le franc menaçait le musulman prisonnier, qui, dans sa détresse, ne cessait d'invoquer le saint Ahmed. des plus effroyables tortures s'il continuait de faire appel à ce personnage. Il redou-

Digitized by Google

tait en effet que le saint ne réussît à mettre sa victime en liberté. Pour y faire obstacle, il enferma celle-ci dans un coffre et, pour plus de sûreté, se coucha lui-même pendant la nuit sur le couvercle. Dans son angoisse, le misérable gémissait du fond de cette étrange prison, et s'écria : « O saint, ô Ahmed, délivre-moi de la prison de ce cruel chrétien ! » A peine ce cri d'appel était achevé, que le coffre s'enleva en l'air avec le chrétien toujours couché dessus; au matin, des mains inconnues ouvrirent la caisse et délivrèrent le prisonnier sous les yeux même de son persécuteur. Ils se trouvèrent aussitôt à Kairuwân, ville du bon mahométan. Le chrétien ne se borna pas à embrasser volontairement l'Islamisme, il alla de suite en pèlerinage à Tantâ auprès du tombeau du saint. — Là le visage du saint était constamment couvert d'un voile, de façon que personne ne pût le contempler. Un certain 'Abd-al-Magîd ne sut pas se résoudre à ne pas contempler face à face le saint thaumaturge. « Celui qui voit mon visage, dit celui-ci au curieux, est frappé de mort. » — « Cela m'est égal, répliqua l'autre ; je veux te voir, dût-il m'en coûter la vie. » Alors le saint découvrit son visage, qui fut visible aux yeux de 'Abd-al-Magîd ; mais, au même moment, celui-ci tomba sans vie sur le sol [1].

On ne saurait méconnaître que c'est là un trait *mythique*, et il n'est pas sans intérêt de constater que nous trouvons ce trait en Égypte attribué à cette même déesse, dont la fête se rattache par des traces rudimentaires au culte du saint en question. La mosquée funéraire du saint Ahmed, richement décorée dans les derniers temps, est l'endroit où, à l'époque du solstice d'été, la population mahométane de l'Égypte et des pays voisins, se rend en pèlerinage en telles masses que le hagg de la Mecque et, dans l'antiquité, la panégyrie de Bubastis, pourraient seuls se comparer à l'affluence qui règne pendant cette fête, d'une durée de huit jours, et à ce pèlerinage, qui coïncide, par la nature même

(1) Mss. de Leipzig, Cod. Ref. numéro 234, fol. 22 suiv.

Digitized by Google

des choses, avec des marchés annuels. Le malade va chercher au tombeau du thaumaturge Ahmed la guérison désirée, le malheureux va lui demander la consolation, le misérable un secours assuré. Mais on attribue encore à ce sanctuaire, objet de la visite tant des hommes que des femmes, une action que Tantâ n'est pas seule, si l'on veut, à offrir parmi les saints tombeaux de l'Islâm, mais qui n'en est pas moins une spécialité, à cause de la pratique effroyablement immorale qui se rattache à cette foi. Les orientaux, on le sait, ne considèrent pas d'une manière indifférente la stérilité de la femme. De même que la fécondité maternelle est à leurs yeux une bénédiction, la stérilité est, en revanche, une malédiction, un opprobre, un objet de moquerie et de sarcasme. Qui ne connaît les récits des Mille et une Nuits qui s'occupent de ces malheureuses femmes. Le saint tombeau de Tantâ possède la vertu de rendre les femmes fécondes, et un grand nombre de pauvres femmes se joignent pour cette raison aux masses compactes des pèlerins. Les voyageurs qui ont assisté personnellement aux fêtes de cette visite racontent avec stupéfaction et indignation comment le rôle des femmes dans cette fête n'est que l'exacte reproduction du tableau que trace Hérodote (II, c. 60) des femmes qui vont en pèlerinage à Bubastis. No nseulement cela, mais toutes les orgies du culte d'Artémis-Astarté-Mylitta se retrouvent auprès du tombeau du saint et se sont conservées dans un privilège dégoûtant que la superstition populaire accorde aux derviches à moitié fous mêlés à la caravane, et qui doit être de la plus haute influence sur le succès du pieux pèlerinage des pauvres femmes privées d'enfants[1]. Leur mélange avec les cérémonies du culte rappelle également la description que fait Hérodote du culte de Mylitta (I c. 195).

(1) La description, haineuse mais détaillée de ces orgies de Tantâ, se trouve au vif dans l'affreux livre de F. L. Billard : Les mœurs et le gouvernement de l'Egypte mis à nu devant la civilisation moderne. Milan, 1867, p. 87-166. D'autres derviches qui se livrent à des actes aussi immondes sont considérés comme des thaumarturges priapiques Voy. Schultz, Leitungen der Hœchsten (Halle, 1774, v. IV p. 296); Radziwill, Peregrinatio Hyerosolymitana, Ed. de 1753, p. 129.

Digitized by Google

Les fêtes du pèlerinage de Tantâ sont, à l'heure présente, le dernier résidu de ces honteux et ignobles usages religieux de l'Orient, et le saint de l'Islâm leur fournit aujourd'hui le point d'attache que leur offrait dans l'antiquité la déesse de la fécondité. Les usages signalés à Tantâ sont en fait saturés de réminiscences d'origine païenne ; le point d'attache local de ces usages a été seulement déplacé, par la simple raison qu'ils avaient besoin d'une occasion extérieure que le culte du saint leur a fournie. C'est ce que nous confirme encore une coutume païenne qui, au point de vue musulman, n'a aucun sens et aucune portée. Nous venons de mentionner le rôle important dévolu dans cette fête aux derviches. Particulièrement favorisés sont les membres de l'ordre des Shinnâwijje, rameau secondaire de l'ordre des Ahmedîjjâ dont on reporte l'origine au saint lui-même. Les membres de cet ordre apparaissent le dernier jour du Môlid, accompagnés d'un âne, sur le théâtre des réjouissances. La bête entre comme d'elle-même dans la sainte mosquée funéraire, va droit à l'emplacement du tombeau et s'y arrête. Aussitôt une foule nombreuse se réunit autour de l'âne, et c'est à qui arrachera des poils à l'animal, qui est choisi de couleur rouge, si bien que la malheureuse victime est bientôt complètement pelée. Les poils arrachés à l'âne sont conservés, la vie durant, comme une amulette précieuse et riche en bénédictions, par les fortunés mortels qui ont réussi à s'en emparer. Ce n'est point là un usage mahométan, mais n'y trouve-t-on pas quelque réminiscence des opinions égyptiennes sur l'animal de Typhon, et le rôle ici attribué à l'âne n'est-il point le reste de traditions mythologiques[1] ? Naturellement la bénédiction attachée aux poils de l'âne décèle un arrangement ultérieur, d'autant plus nécessaire que sans cela le rôle de l'âne fût devenu incompréhensible. Cette addition populaire a seule pu conserver cette trace de l'ancien mythe égyptien, car le peuple ne conserve que ce à quoi il attribue quelque

(1) Voy. Pleyte. La religion des pré-israélites (Leyde, 1865) p. 151. Angelo de Gubernatis, Die Thiere in der Indogermanischen Mythologie, p. 275 suiv.

Digitized by Google

vertu, et il conserve ces éléments dans une forme capable de donner satisfaction à ses instincts égoïstes. Au point de vue de la psychologie générale, il n'y a pas à s'étonner de voir qu'une fête populaire aussi importante que celle de Bubastis ait trouvé sa place dans le système musulman. De toutes les traditions d'une nation, les fêtes populaires sont celles qui offrent à l'envahissement des idées nouvelles la résistance la plus opiniâtre. Elles s'accommodent au point de vue nouveau, mais ne lui cèdent pas la place. Les dieux deviennent des saints, les temples des tombeaux de saints : la fête demeure. Elle reçoit un nouveau contenu, une signification nouvelle, mais elle garde dans le calendrier la place même que lui assignait la pensée qui avait présidé à sa fondation. Quelques débris du contenu originaire subsistent jusque dans les temps récents et offrent autant de points d'attache aux interprètes. La théologie officielle a beau s'opposer avec indignation à ce qu'on les reconnaisse, le courant populaire est plus fort que les doctrines des théologiens ; ce que la nature institue résiste aux attaques des forces humaines. Ainsi il se trouve que l'établissement de toute une série des fêtes principales des religions positives se rattache aux antiques religions naturelles, et que ces fêtes ont simplement pris une nouvelle signification. Ce phénomène est particulièrement sensible dans la religion chrétienne, et l'on en a bien souvent fourni la démonstration sur ce terrain, depuis les temps anciens jusqu'aux recherches pénétrantes de l'érudition contemporaine. Il n'en pouvait pas être autrement de l'islamisme. La religion de Mohammed abrogea dans les fêtes populaires païennes les usages incompatibles avec sa propre essence, ceux qui étaient inséparables des conditions faites par la nature au pays du Nil, qui étaient en rapport avec les inondations et la baisse des eaux de ce fleuve, mais elle a conservé la fête elle-même avec ses réjouissances populaires. Ce n'est qu'avec l'aide du pouvoir temporel qu'elle exerçait par la violence, et au bout d'un grand nombre d'années, qu'elle a pu extirper les pratiques païennes qui y restaient attachées

Digitized by Google

çà et là ; et là même nous surprenons des retours et des réactions. Ce sont là les phénomènes dont l'Égypte a été le théâtre dès son invasion par les musulmans et qui sont trop connus pour qu'il y ait lieu de s'y étendre ici.

Les réjouissances du printemps iranien et de la fête du nouvel an (nôrûz) n'ont pas davantage été supprimées par le nouvel an musulman qui se déplace avec la lune. Elles sont restées en honneur en Perse depuis que le roi Dschelâl ed-Dîn les a rétablies officiellement[1]. Toute occasion qui se présentait de montrer du luxe, d'étaler sa pompe, de boire et de festiner, était accueillie et exploitée ; l'exemple donné à cet égard par les khalifes à leur cour et dans leur entourage ne pouvait manquer de trouver des imitateurs dans d'autres terres musulmanes, par exemple en Syrie et en Égypte[2]. Dans ces deux pays la fête du Nôrûz est accompagnée de réjouissances populaires qui conviennent à une fête du printemps, et beaucoup des usages que nous trouvons mentionnés dans les récits des écrivains musulmans comme « usages du Nôrûz, » nous font penser aux joyeux usages que pratique la jeunesse européenne aux fêtes de Pâques et de Mai, par exemple l'eau dont on s'asperge, les œufs que l'on jette, etc. Voici la description que donne Al-Makrîzî de la fête de Nôrûz telle qu'elle se célébrait chez ses contemporains[3] : « Des hommes joyeux et des femmes libres se rassemblaient devant le palais royal, de façon que le prince pût observer leurs faits et gestes ; dans leurs mains se trouvaient des instruments de musique. Ils faisaient ainsi un affreux vacarme, buvant publiquement du vin et des boissons enivrantes. Les hommes s'aspergeaient mutuellement d'eau ou avec du vin coupé d'eau, sinon d'eau à laquelle ils mêlaient toute espèce de saletés. Si quelque personne respectable quittait sa maison en ce jour, ceux qui la rencontraient l'aspergeaient d'eau, déchiraient ses vêtements, et ne tenaient aucun compte de son rang, si

(1) Voy, Chardin, Voyage en Perse. ed. Langlès (Paris 1811) vol. II p. 270.
(2) Voy. v. Kremer, Mittelsyrien und Damaskus, p. 121.
(3) Chardin, loc. cit.

Digitized by Google

élevé qu'il pût être, à moins qu'on ne se débarrassât d'eux par de l'argent. En Syrie, les enfants courent avec des baguettes de bois trempées dans l'huile et allumées à travers les rues, cherchant mutuellement à s'arracher ces flambeaux ou à les éteindre[1]. » L'introduction du Nôrûz dans les cercles musulmans était à ce moment un fait accompli, et la fête, selon toute vraisemblance, était très favorisée des khalifes. L'interdire eût été une tentative vaine de la part des théologiens. Telle qu'on la célébrait, elle n'avait d'ailleurs rien à voir avec l'Islamisme. Que faire donc ? Donner à cet usage une signification mahométane, lui fournir une base mahométane. Les théologiens ne trouvèrent pas la tâche trop difficile. Le Nôrûz reçut, en fait, une raison d'être musulmane. La tradition que l'on mettait si fréquemment en réquisition quand il s'agissait de mettre la théorie d'accord avec la pratique, devait tirer de ses réserves, en ce qui concernait le Nôrûz, une raison d'être empruntée à l'Islamisme, et, dans son zèle, elle veut en trouver plus encore qu'il n'était indispensable. D'après Abû Hurejra (cette autorité est certainement supposée), c'est au jour du Nôrûz que Suleyman retrouva l'anneau magique que lui avait dérobé le démon Sachr, et au moyen duquel ce démon, revêtant l'aspect de Suleyman, se glissait auprès de la reine, à laquelle il faisait croire qu'il était son époux. A cette occasion, les hirondelles, en signe de joie, jetèrent de l'eau par le bec. Les hommes, dit cet auteur, ont conservé cet usage en souvenir de cet événement[2]. D'après d'autres, — et cette version est répandue chez les musulmans de la Perse, — c'est en ce jour que 'Ali a été choisi pour

(1) Chitât. vol. I. p. 493. — L'action qui consiste à s'asperger d'eau à la fête du printemps se retrouve également chez les Arméniens lors de leur fête du printemps, qui porte le nom de Khasbashurân (Chardin, vol. VII, p. 258-262). Le jeu des torches est pratiqué chez beaucoup de peuples lors des fêtes de l'automne, par exemple chez les Juifs (simchath béth ha-shô'èbhâ). Chez les chrétiens abyssiniens, la fête automnale des flambeaux est devenue la fête de l'invention de la sainte croix. Voyez la description de cette fête dans Rüppel, Reise in Abyssinien, vol. II, p. 42-44.

(2) Sur la signification musulmane de l'aspersion d'eau, voy. Al-Gâhiz, Kitâb al-mahâsin w'al addâd. Ms. de la biblioth. impér. de Vienne, Cod mixt. 420-94 fol. 174 suiv.

Digitized by Google

succéder à Mohammed. Cette version n'est que la traduction de la tradition iranienne de l'accession au trône de Dschemschîd au jour du Nôrûz. Des explications de cette nature, dont la littérature traditionnelle des musulmans nous offre de nombreux exemples, justifiaient la présence de pareilles fêtes au sein de l'Islâm. La théologie musulmane n'avait pas toujours été aussi accommodante et aussi flexible : elle ne l'avait point été, pour en donner un exemple, à l'égard de la fête de Tantâ. Nous apprenons par le récit d'un historien musulman Ibn Hagar al-'Askalâni, que, en l'an 852 de l'hégire, les ulémas et les pieux conseillers du Sultan Al-Malik Al-zahir Dschakmak le décidèrent à interdire les réjouissances de Tantâ, parti qui nous semble avoir été suffisamment justifié par l'immoralité de cette fête. Le même auteur nous avoue cependant que cette interdiction n'eut aucun effet et que le peuple ne se laissa pas priver de sa vieille fête[1]. D'ailleurs la littérature musulmane ignore généralement ces usages populaires et omet aussi bien de les mentionner que de les combattre.

Nous pouvons énoncer comme un fait d'expérience cette observation que les fêtes des populations musulmanes qui ne présentent pas un caractère général, mais sont restreintes à une contrée déterminée, à un territoire déterminé, sont les restes d'anciennes fêtes antérieures à l'Islamisme, qui ont subi une transformation propre à les mettre en rapport avec la nouvelle religion. La chose sera plus vraie encore des fêtes que les musulmans ont en commun avec d'autres religions[2]. A cette espèce se rattachent les fêtes spécialement syriennes célébrées à Damas et ailleurs et sur lesquelles M. Huart a fourni récemment d'intéressants détails[3]. C'est surtout chez les Bédouins que ces traditions du paganisme se sont conservées d'une façon tenace. Ainsi en est-il d'une fête

(1) Mss. de Leipzig. Cod. Ref. 420-185 fol. 152.
(2) A Damas, par exemple, coïncidence de la fête musulmane du *'Id al-yôz* et de la fête chrétienne de l'Assomption de Marie, placée au 27/15 août.
(3) Journal asiatique, 1878. II, p. 479 suiv.

Digitized by Google

populaire célébrée par les Bédouins Towâra de la presqu'île du Sinaï, dont l'origine est peut-être plus vieille que l'Islâm de quelques milliers d'années et se rattache aujourd'hui au prétendu tombeau du prophète Sâlih, qu'Allâh envoya aux Thamudéens endurcis, et qui est surtout fameux par ce chameau mythologique qu'il fit sortir d'un rocher. Auprès de la tombe de ce prophète, les Bédouins de la presqu'île du Sinaï célèbrent annuellement une fête populaire qui comporte à la fois de grands sacrifices et des réjouissances, telles que des courses de chameaux. Après la fin de la course, se place une grande procession qui a lieu autour du tombeau du prophète; les animaux destinés au sacrifice sont amenés à la porte de la chapelle funéraire, où on leur coupe les oreilles : on frotte les montants de la porte avec le sang qui en découle [1]. Le premier coup d'œil fait voir que ce n'est point là un usage musulman, et que le prophète a été tout au plus le prétexte nécessaire pour conserver une fête nationale pagano-sémitique. L'action de frotter de sang les montants, des portes se retrouve également chez les Hébreux [2]. On nous raconte aussi des Arabes païens qu'ils aspergeaient du sang des victimes les murs de la Ka'ba [3]. Le prophête Sâlih joue ici le même rôle pour la conservation de cérémonies anciennes que les patriarches de la Bible pour les usages païens du pèlerinage de la Ka'ba que l'Islamisme considère comme les éléments essentiels de son rituel.

Nous avons déjà pu remarquer quel rôle le culte mahométan des saints était appelé à jouer dans la conservation d'anciennes traditions populaires du paganisme; il se prêtait volontiers à conserver une vieille fête nationale en lui don-

(1) Palmer, Der Schauplatz der vierzigjaehrigen Wüstenwanderung Israels, p. 204.

(2) Exode, XII, 6, 7.

(3) Al-Bejdâwî, Commentarius in Coranum ed. Fleischer Vol. I, p. 634. De même que les Hébreux sacrifiaient les premier-nés de leur bétail (Exode, XXIV, 191), les Arabes païens offraient à leurs dieux le premier-né de leurs chameaux.

(4) Voyez S. L. von Mosheim, Vorrede zur deutschen Uebersetzung der Pococke'schen Reisebeschreibung, p. IX-XI.

Digitized by Google

nant les allures et la couleur de l'Islamisme et sauvegardait ainsi les éléments encore subsistants des religions disparues. Mais là même où il n'est pas question de fêtes populaires, le culte des saints sert encore à recouvrir d'anciennes conceptions et croyances païennes. L'Égypte est à cet égard encore une mine précieuse d'informations. Déjà Paul Lucas, qui entreprit un voyage en Orient sur l'ordre du roi de France, en 1699, nous raconte que le peuple musulman de la haute Égypte vénère un serpent miraculeux ; et en 1745, un autre voyageur français, Granger, confirme par un témoignage direct l'adoration de ce serpent; l'animal sacré accomplissait ses miracles sous la direction d'un sheikh préposé à sa garde. On accueillit ces informations en Europe avec une grande curiosité; mais, tandis que les uns refusaient d'y ajouter foi, d'autres prétendaient découvrir dans le serpent une incarnation d'Asmodée, de ce démon que le livre de Tobie fait chasser dans les déserts de l'Égypte par l'ange Raphaël. Bientôt après, le public européen eut la bonne fortune d'obtenir sur cette curieuse affaire les renseignements d'un observateur sobre et sans parti pris, et ses renseignements corrigèrent ce qu'il y avait d'inexact et de fabuleux dans les récits de ses prédécesseurs. Le célèbre voyageur anglais Richard Pococke, qui, sept ans après Granger, visita la localité du serpent sacré, à savoir le village de Raḥejné (dans quelques récits de voyage incorrectement appelé Raigny, Ragny[1]) au voisinage de Girga, y fut reçu par le sheikh attaché à la garde du fameux serpent « Heredy » et immédiatement conduit à la caverne de l'animal miraculeux. Voici ce qu'il rapporte : « Le lendemain nous arrivâmes de bonne heure à Raigny; le sheikh spirituel du fameux serpent Heredy était sur le bord pour nous recevoir... Il vint avec nous à la grotte de ce serpent, dont on a tant parlé. J'en veux donner une description quelque peu détaillée, afin qu'on puisse se faire une idée de la bêtise, de la crédulité et des

(1) C'est ce qu'on voit aussi dans Rifaud, Gemaelde von Ægypten, Nubien und den umliegenden Gegenden uebersetzt von G. A. Wimmer (Wien, 1830).

Digitized by Google

superstitions de ce peuple. Car Turcs aussi bien que chrétiens partagent cette foi. Nous nous élevâmes dans les collines pierreuses pendant un demi-mille et arrivâmes en un point où la vallée s'ouvre complètement. Sur notre droite était une mosquée surmontée d'un toit rond, bâtie sur les rochers et qui avait l'apparence du tombeau d'un sheikh. A l'intérieur de ce bâtiment, on montre une grande fente dans le rocher, et on prétend que c'est de là que sort le serpent. Dans la mosquée se trouve aussi un tombeau à la façon turque, que l'on nomme le tombeau de Heredy. On en doit conclure qu'un saint de ce nom est ici enseveli et que l'on croit que le serpent est son âme. Je vis la population venir au tombeau, l'embrasser avec la plus grande dévotion et y faire des prières. En face de la première fente s'en trouve une autre, qui doit appartenir à Oghli-Hassan, c'est-à-dire à Hassan, le fils de Heredy. Il en existe encore deux autres qui sont tenues pour les habitations de saints et d'anges. Le sheikh me raconta qu'il y avait là deux serpents de cette espèce; mais d'après l'opinion commune, il n'y en a qu'un. Il m'assura qu'il se trouvait là depuis le temps de Mahomet... Il ne se montre que pendant les cinq mois d'été, et on lui offre des sacrifices à ce que rapporte la légende publique. Mais le sheikh niait la chose, et il m'assura qu'on apportait seulement des moutons, des agneaux et de l'argent afin d'acheter l'huile nécessaire aux lampes. Mais je vis parfaitement devant la porte beaucoup de sang et des entrailles de moutons qui y avaient été égorgés. On raconte à ce propos des histoires si ridicules qu'il n'y aurait pas lieu de les reproduire, sinon pour donner une preuve de l'idolâtrie qui règne dans ces contrées, tandis que la religion musulmane paraît si peu idolâtre à d'autres égards. Le serpent doit avoir le pouvoir de guérir toutes les maladies de ceux qui viennent à lui ou se font apporter vers lui... L'ensemble de l'affaire paraît un souvenir de la vénération dont Hérodote nous rapporte qu'était l'objet un certain serpent invulnérable consacré à Jupiter, lequel, après sa mort, fut enseveli dans le temple

Digitized by Google

de Jupiter, à Thèbes[1]. » Après Pococke, c'est principalement le capitaine de vaisseau danois, Friedrich Ludwig Norden, qui a visité l'Égypte en 1737, qui nous a donné des renseignements plus détaillés encore sur le serpent du sheikh Harîdî. Dans la description très complète qu'il fait de ce serpent comme guérisseur de maladies, il faut relever comme un élément emprunté à d'anciens usages païens, qu'on choisissait toujours une jeune fille pure pour la députer auprès du serpent sacré; si la vertu de la jeune fille avait subi la moindre atteinte, le serpent ne se laissait pas fléchir[2]. L'endroit où Pococke et Norden observèrent le culte du serpent est, en fait, situé aux environs immédiats de l'ancienne Thèbes; il est situé au nord de cette ville, à la distance d'une journée de voyage à peine. Mais ce rapport géographique et local est assez indifférent à la question qui nous occupe. Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est le fait suivant. Le peuple musulman a conservé en cette place les rudiments du culte païen du serpent longtemps après sa disparition ; il a continué d'offrir des victimes à l'animal sacré et d'aller en pèlerinage au lieu où on l'adorait. Mais afin de mettre cet élément païen en harmonie avec sa foi musulmane, il a trouvé le moyen d'introduire le tombeau d'un saint mahométan à la place de l'animal sacré, de façon à faire passer sur ce tombeau le respect primitivement attaché au serpent miraculeux. Ainsi a été bâti le pont qui relie ce résidu du paganisme à la façon de sentir musulmane. Il semble que les sacrifices au serpent, dont Lucas, Granger et Pococke ont été les témoins, aient disparu dans les derniers temps. Depuis un certain nombre d'années, en effet, les rapports singulièrement plus actifs de la région du haut Nil avec l'Islamisme de la basse Égypte ont amené la suppression de beaucoup d'anciens usages que nous décrivent encore les

(1) Richard Pococke's Beschreibung des des Morgenlandes (traduction allemande, 2e édition) Erlangen, 1771. Vol. I, p. 187 suiv.

(2) Norden, Beschreibung seine Reise durch Ægypten etc. (Deutsche Uebersetzung. Breslau, 1779, p. 275-287).

Digitized by Google

anciennes relations. Quant à la vénération du tombeau du sheikh Harîdî, elle s'est conservée jusqu'à ce jour de la façon que nous rapporte le baron de Maltzan, lequel toutefois semble ne pas avoir connaissance du passé du culte de Harîdî. « En allant au Sud, dit Maltzan, nous atteignîmes le Gebel sheikh Sheridi (lisez Harîdî), où vivait une fois un saint sheikh thaumaturge, qui accomplissait ses miracles *à l'aide d'un serpent qui guérissait toutes les maladies.* Qui ne reconnaît, ajoute Maltzan, dans cette légende, Esculape et son serpent[1] ? » Nous trouvons déjà la même remarque dans le volume de l' « Univers illustré » qui traite de l'Égypte moderne : « Djebel sheikh Herideh est célèbre par l'antique tradition d'un serpent auquel on attribuait des guérisons miraculeuses. Peut-être faut-il rattacher à cette tradition l'origine du symbole d'Esculape[2]. » Un des derniers explorateurs de la région du haut Nil, le baron Prokesch-Osten, sans mentionner expressément la légende du serpent, dit que l'observation des vents dominants en cet endroit a donné naissance à la fable d'un mauvais esprit qui vit dans les trous des rochers[3].

C'est sous cette forme que les ἱεροὶ ὄφεις de l'ancienne Thèbes se sont conservés dans le culte des saints de l'Islamisme. Une substitution analogue a préservé de la destruction les derniers débris du culte des pierres et des arbres en Syrie. Un géographe arabe du XIIe siècle, nons raconte par exemple, au cours de sa description de lieux saints d'Alep et des environs, qu'il se trouve en cette ville, en dehors de la porte des Juifs, une pierre à laquelle les habitants ont coutume d'offrir des ex-voto et qu'ils arrosent d'eau de rose et d'autres liqueurs parfumées. Cette pierre, sous laquelle ils prétendent qu'un prophète est enseveli, est considérée comme un lieu sacré au même titre par les Musulmans, les Juifs et les Chrétiens[4], et, comme

(1) Meine Wallfahrt nach Mekka (Leipzig, 1865). Vol. I, p. 49.
(2) Egypte moderne (Paris, 1848), p. 159.
(3) Nilfahrt (Leipzig, 1874), p. 314.
(4) Jâkût, Geographisches Wœrterbuch, Vol. II, p. 308.

Digitized by Google

nous en avons fait la remarque, cette commune reconnaissance est un indice de plus pour une ancienne origine païenne. De la pierre sacrée on a fait le tombeau d'un prophète. Un reste curieux de l'ancien culte des arbres tel qu'on le pratiquait en Syrie s'est conservé au coin d'une rue de Damas; on y voit un vieux tronc d'olivier, où les habitants féminins vont en pèlerinage, sous l'invocation de Sittî Zejtûn, c'est-à-dire de sainte Zejtûn (Sancta Olea), et à la visite duquel ces femmes attachent la guérison de la stérilité. Un derviche se tient là pour recueillir les dons qu'elles apportent, et dit les prières sacrées dans l'intérêt des donatrices[1]. Ici c'est à un simple procès linguistique qu'il faut attribuer la naissance d'une sainte. De l'olivier vénéré par les païens comme une personne divine, s'est formé le nom propre : Olivier, et cet olivier est devenu une sainte portant le même nom. La personnification païenne s'est individualisée par degrés; l'idée de l'objet au profit duquel s'était opérée cette transformation a été en même temps refoulée au dernier plan, tandis qu'elle était encore présente pour les païens. C'est de cette façon que bon nombre de saints ont vu le jour. Déjà aux temps les plus anciens, bien des dieux et des héros de la mythologie sont nés par cette voie linguistique, ce qu'il nous sera permis de considérer comme démontré en dépit de l'opposition qu'a rencontrée cette idée. Nous attribuons au même procès historique la création d'un saint du nom de Sheikh Abû Zejtûn, dont le tombeau a été découvert en Palestine aux environs de Bejt'ûr al Fôkâ[2]. Des traces du culte phénicien des poissons se sont également transmises jusqu'à nos jours par l'intermédiaire du culte musulman : le théâtre en est une petite mosquée sise au voisinage de Tripoli. Plusieurs voyageurs dignes de toute confiance nous en fournissent l'attestation[3]. Nous avons également entendu parler de poissons sacrés vénérés par les Musulmans sur le territoire ma-

(1) Sprenger, Das Leben und die Lehren des Mohammad. Vol. II, p. 10.
(2) Quarterly statement of Palestine Exploration Fund. 1872, p. 179.
(3) Les passages des voyageurs relatifs à cet objet sont cités dans la *Mission de Phénicie* de M. Renan p. 130. Cf. encore Radziwill, Peregrinatio, p. 96.

Digitized by Google

rocain[1]. D'après la remarque d'un savant français qui mériterait d'être reprise et de donner lieu à de nouvelles recherches, les localités syro-phéniciciennes que les Mahométans mettent en rapport avec la légende de Jonas, doivent leur signification musulmane à des bas-reliefs analogues, représentant le dieu-poisson païen (Dâgôn)[2]. Ce n'est qu'exceptionnellement que nous trouvons le résidu de la tradition païenne conservé *absolument dans sa forme païenne*. Le capitaine Warren, dans un récit de voyage au Liban, nous communique le récit suivant d'un paysan syrien à propos des anciennes ruines qui se trouvent près de Kal'at Gandel. Là vivait autrefois Nemrod, un puissant homme qui avait coutume de tirer en l'air des flèches tachées de sang, et quand elles retombaient, faisait voir le sang qui en dégouttait en disant qu'il avait blessé *les dieux*. Là dessus les dieux se fâchèrent et envoyèrent un moustique qui se faufila par son nez jusque dans son cerveau et le fit mourir dans de cruelles souffrances[3]. «Il était étrange dit le voyageur, d'entendre parler de *dieux* dans ce pays[4]. » Ce n'est là toutefois qu'un exemple isolé. En général, les traditions païennes, là où elles se sont conservées, ne se retrouvent que sous le manteau d'une transformation chrétienne ou mahométane. Mais, au point de vue de la science, ce procédé de transformation, qui a conservé un si grand nombre de sanctuaires du paganisme aux recherches de notre temps, n'est devenu que dans les tout derniers temps, principalement en ce qui concerne l'Islâm, un objet d'observation attentive pour les voyageurs instruits qui visitent l'Orient. Il est digne de remarque qu'un écrivain musulmam lui-même accorde que telle *Kubbe* (chapelle de saint) a dû son origine

(1) Rohlfs, Reise durch Marokko, p. 18.

(2) Soury, Etudes historiques sur les religions, les arts, les civilisations de l'Asie antérieure et de la Grèce (Paris 1877) p. 132.

(3) Le Talmud de Babylone raconte la même histoire de Titus (Gittin. f. 56. b.) La légende se retrouve dans la littérature musulmane sous différentes formes par exemple chez Ibn al Atîr, Târich al-Kâmil (ed. de Boulâq, vol. I, p. 46 et en rapport avec l'invention du tabac à fumer, dans le Ms. de la biblioth. imp. de Vienne N. F. num. 265 fol. 195 verso.

(4) Warren, Our summer in the Lebanon, Quarterly Statem. of Palest. Explor. Fund. 1870. p. 225.

Digitized by Google

à un temple païen qui existait là précédemment. Le géographe musulmam Iâkût mentionne l'existence dans le village de Nebo (Kefr Nebo) d'une Kubbe qui, dans l'ancien temps, a été certainement un temple consacré aux idoles[1]. Il n'est pas besoin d'insister sur ce que Nebo est en fait le nom d'une divinité cananéenne. Ce n'est pas notre tâche de fournir à ce nouveau champ de recherches des données encore inconnues. Ce qui a été dit jusqu'ici montre jusqu'à l'évidence la vérité de la proposition que nous avons prise pour point de départ. Si donc nous négligeons de relever encore quelques-unes des plus remarquables découvertes qui ont été faites sur ce terrain, nous devons avant tout nommer les savants dont les fines et pénétrantes observations ont contribué à jeter la plus vive lumière sur cet intéressant et capital chapitre de l'histoire de la religion sur le terrain de l'Islamisme. M. Renan, dont le nom ne doit être prononcé qu'avec reconnaissance sur les nombreux chapitres de l'histoire religieuse et de l'étude de la civilisation sémitique, a dans son ouvrage monumental, la *Mission de Phénicie*, enrichi la science de données et de résultats très importants relativement au rôle joué par le culte mahométan des saints comme dépositaire des traditions religieuses cananéennes; M. Jules Soury en a fait ressortir toute la valeur dans la seconde de ses belles *Études historiques* et a fait ainsi pénétrer ces données dans le domaine public. Au nombre des résultats les plus essentiels, il faut citer la confirmation de la reconnaissance, déjà indiquée par plusieurs savants allemands, du tombeau du scheikh Mas'hûk (le bien-aimé) en face de *Tyr*, le divin rejeton du mythe phénicien d'Adonis et de Didon, vue qui trouve sa justification complète dans la signification du nom de ce saint[2].

A côté de M. Renan et parmi ceux qui ont contribué le plus heureusement à augmenter les données qui servent à faire reconnaître les traditions sur lesquelles s'est établi, princi-

(1) Iâkût, *loc. cit.* Vol. IV, p. 291.
(2) Soury, *loc. cit.*

Digitized by Google

palement en Palestine, le culte des tombeaux des saints musulmans, il faut nommer le sagace explorateur de la Palestine, Ch. Clermont-Ganneau et les savants anglais qui se sont mis au service de la *Palestine Exploration Fund Society* pour étudier sous tous les rapports la contrée la plus sainte de la terre, au premier rang Claude Regnier Conder. Leurs découvertes sont consignées, d'une part dans la *Revue archéologique* de Paris, de l'autre dans les publications de la société qui vient d'être nommée. Les résultats obtenus par les travaux de ces savants sont remarquables à trois points de vue.

1° Ils ont montré que les noms des anciennes divinités païennes se cachaient couramment dans la nomenclature musulmane des saints, soit dans une traduction comme à Ma'shûk, soit d'une manière phonétique et dans ce cas sous une forme altérée. Ainsi M. Clermont-Ganneau a exprimé l'idée que, sous le nom de 'Alî fils de 'Aleym ou 'Aleyl auquel est consacré un sanctuaire à Arsouf, au nord de Jaffa (localité dont le nom lui-même correspond à celui du dieu cananéen Reshef), lequel sanctuaire au témoignage d'un historiographe arabe, chaque année, est le théâtre d'une grande fête périodique à la saison d'été, et où une foule considérable de visiteurs afflue de toutes parts, il faut voir le reflet du nom divin phénicien El ou Elyoun sous une forme corrompue [1]. Il faut considérer comme établi par les analogies indiquées plus haut que la fête d'été et les pèlerinages auxquels ce monument sert de centre sont bien les résidus d'anciennes traditions populaires. Dans le rapprochement qui est fait ici entre des noms musulmans et des noms de divinités païennes qui sont à leur base et dont ils ont été tirés par altération, nous ne devons nullement nous attendre à une application des lois de la phonétique telles qu'elles se font constater dans la formation des langues, ni chicaner M. Ganneau sur l'incompatibilité étymologique de El et de 'Ali. Le même savant trouve également dans le Nabî

(1) *Revue archéologique*. 1876. Décembre. p. 395.

Digitized by Google

Sadîk ou *Siddîk* de la légende musulmane en Syrie, et encore dans la montagne sacrée de Siddîk entre Tyr et Sidon, où se trouve la tombe des saints du même nom, qui est le but d'un pèlerinage annuel au mois de Sha'bân, un écho non méconnaissable de la nomenclature divine des Phéniciens, et il dit avec raison de ce prophète légendaire « qu'il appartient à la race de ces prophètes fabuleux, fils et héritiers des dieux sémitiques[1] ». Je suis moins convaincu qu'il faille découvrir avec le même auteur dans l'expression « thamânîn shâhid », qui sert à désigner la tombe de quatre-vingts martyrs, une corruption du nom divin phénicien *Eshmûn*, non plus que dans l'appellation « arba 'in shâhid », quarante martyrs, une transformation de Arba', le père des 'Anakites et peut-être le quatrième des Cabires[2]. Car nous rencontrons également les Thamânîn à d'autres endroits dans la légende musulmane et à des places où on ne saurait penser à un rapprochement avec Eshmûn, par exemple dans la légende de l'origine ou de la confusion des langues rattachée à une localité du nom de Thamânîn (quatre-vingts)[3]. Des noms de localité exprimant des nombres cardinaux ne sont d'ailleurs point rares. Nous connaissons, par exemple, un Chamsîn (cinquante)[4], un Sittîn (soixante)[5], et le Memphis égyptien (Munf) est expliqué par le mot trente[6]. Les *quarante martyrs* que nous rencontrons tant dans la légende musulmane qu'à d'autres endroits encore et qui ont été mis en rapport avec l'histoire des premières expéditions de l'Islâm, paraissent plutôt pouvoir être rapprochés de la légende chrétienne des quarante martyrs cappadociens[7]. Citons encore la tombe

(1) *Revue archéologique*, 1877, Janvier p. 29.
(2) *Loc. cit.* p. 30.
(3) Iâkût, vol. I, p. 934, Ibn al-Athir vol. I, p. 29. Al-Mejdâni, Magma' al-amthâl, vol. II, p. 311. Al-Azrâki, ed. Wüstenf. p. 20 cf. Eutychius. Annal. I, 4.
(4) Van der Velde, Reise durch Syrien und Palaestina Vol. I, p. 195.
(5) Iâkût. Vol. III, p. 39.
(6) Al-Makrîzi, vol. I, p. 19. Iâkût vol. IV, p. 668.
(7) Cf. Burton, Unexplored Syria, vol. I, p. 34. Palmer. Der Schauplatz etc. p. 92. Ebers, Durch Gosen zum Sinaï p. 343-54. Conder in Quart. stat. 1877, p. 100, parle d'une demi-douzaine de tombeaux des arba 'in gazâwî en Palestine, dont le principal est la mosquée blanche de Ramleh.

Digitized by Google

du welî *sheikh Helâl*, c'est-à-dire « nouvelle lune » à Dejr al-Mukarram, à trois lieues de Damas, dont le nom d'après E. H. Palmer rappelle le dieu lunaire; le nom de ce dernier aurait été arabisé et transformé en celui d'un saint musulman[1]. D'une façon générale Conder a relevé dans un mémoire d'ensemble sur les lieux consacrés aux saints musulmans ou Mukâms, — mémoire que nous recommandons tout particulièrement à l'attention de nos lecteurs, — ce caractère païen d'une importante série de saints mahométans, et rendu leur véritable place dans l'histoire religieuse de l'Asie à des noms tels que «le père de la nouvelle lune,» «l'olivier,» «le caroubier,» «celui qui fait pleuvoir,» «le guérisseur,» «le blanc de neige,» «le beau,» «le brillant,» et tous noms de saints qui se rencontrent fréquemment en Palestine[2]. Ce sont les rejetons de conceptions païennes qui, après avoir perdu leurs parents, ont été adoptés par l'Islamisme. Le scheikh est dans tous ces cas le patron et le dispensateur souverain de cette série de dons de la nature qui sont attribués par le panthéon païen à une divinité déterminée. Dans un mémoire très instructif sur la population arabe en Palestine, dans lequel M. Ganneau donne un aperçu ethnographique sur cette nation qui offre les stratifications historiques les plus variées, le savant auteur accorde une importance particulière à l'introduction de welîs féminins en Palestine, qui correspondraient aux divinités féminines des Cananéens. Dans certains cas, dit M. Ganneau, nous nous trouvons également en face d'un dualisme, en ce sens que la tradition du saint ou du prophète se trouve jointe à celle d'une sainte femme, laquelle, dans de pareils cas, est la fille ou la sœur du saint. La parenté ainsi affirmée était à l'origine un rapport matrimonial, qui a été changé par les musulmans en un rapport consanguin, afin de pouvoir trouver place dans leur panagion[3].

2° Ce ne sont pas d'ailleurs seulement des traditions

(1) Notes of a tour in the Lebanon, Quart. Stat. 1871, p. 107.
(2) The Moslem Mukams Quart. Stat. 1877, p. 101.
(3) The Arabs in Palaestina. Quart. Stat. 1875, p. 209.

Digitized by Google

païennes que nous rencontrons sous la transformation musulmane dont il vient d'être parlé, c'en sont également de bibliques et de spécifiquement chrétiennes. A l'égard de ces traditions également, l'Islamisme s'est montré capable de s'assimiler les éléments religieux étrangers qui ne répugnaient pas à entrer dans ses cadres. Les actions héroïques du héros biblique Samson ont été par exemple attribuées à 'Alî, dont on voit que la légende mahométane a fait non seulement un saint, mais un héros, et les monuments topographiques des hauts faits du danite ont été mis en relation avec 'Alî ou 'Alî Merwân. On a soupçonné à bon droit que le scheikh *Samât*, dont la coupole funéraire se trouve à la place de la biblique Bêth Shemesh, théâtre des prouesses du héros biblique, n'était qu'une corruption phonétique du nom de ce personnage. Le peuple mahométan a également transporté sur 'Alî le rôle de Josué, et ce même saint khalife est, à son tour, en beaucoup d'endroits l'héritier d'Élie. La grande mosquée d'Émèse s'appelle mosquée de *Nûrî*, et ce Nûrî n'est pas autre chose à l'origine que la vierge Marie, qui a pour surnom « Umm al-Nûr, mère de lumière ; » ce temple lui était autrefois consacré, quand il était une église chrétienne [2]. Parmi les figures spécifiquement chrétiennes, c'est particulièrement saint Georges, dont la légende plonge à son tour dans la mythologie païenne, qui a fourni les traits du mahométan Chidr. Ce fait avait déjà été signalé depuis quelque temps, quand M. Ganneau, dans un remarquable mémoire, lui a donné une portée et une extension considérables ; ce mémoire jette un jour très éclatant sur quelques-unes des questions les plus importantes de l'histoire religieuse des Sémites, bien que les secours étymologiques, que l'auteur invoque à l'appui de ses thèses, d'ailleurs fort bien établies sans cela, soient passablement contestables au point de vue d'une exacte philologie. Il y a en particulier beaucoup de fantaisie à identifier Reshef avec

(1) Conder, Tent Works in Palæstina. vol. I, p. 275. II, p. 218-229.
(2) C. F. Thyrwhitt Drake. Quart. stat. 1872. p. 8.

Digitized by Google

Persée, et à vouloir dans le même instant invoquer l'aide du mot sémitique *faras* (sans transposition cette fois), ou à rapprocher Chi*d*r de *Chê*s (trait) afin d'en tirer une analogie avec le double coursier phénicien d'Apollon hecatébolos, ou à expliquer Daggâl par une corruption du dieu phénicien Dâgôn, et dans d'autres hardiesses étymologiques qui se rencontrent dans ce savant travail, sans cependant ébranler ou compromettre les importants résultats y obtenus sur le domaine de l'histoire religieuse. Je mentionne aussi cette circonstance afin de remarquer que la possibilité de pareilles hardiesses étymologiques aurait dû rendre M. Ganneau plus indulgent pour une explication mythologique, à laquelle m'a conduit l'étude des noms fabuleux des filles de Lôt, explication que je sacrifie d'ailleurs volontiers aux vues préférables proposées par M. J. Derenbourg sur les mêmes noms, sans renoncer par le sacrifice de ce même détail à la vue mythologique d'ensemble que j'ai défendue dans mon « Mythos bei den Hebraeern. » Je ne saisis pas d'ailleurs pourquoi M. Ganneau qualifie d'« hypothèse astronomique » (*Revue archéologique*, 1877, p. 197) cette conception purement psychologique puisque dans mon ouvrage mythologique je ne parle nulle part d'astronomie, à laquelle du reste je ne m'entends guère. Cette remarque personnelle m'a semblé pouvoir trouver sa place à l'occasion d'étymologies proposées dans le mémoire consacré par M. Ganneau à Chi*d*r ; cela dit, je reviens aux résultats si importants pour l'histoire religieuse qui sont mis au jour dans ce travail capital.

M. Ganneau y établit avec une précision d'analyse qu'on n'avait point encore appliquée dans la même mesure aux recherches portant sur le champ de l'histoire religieuse sémitique, comment la légende mahométane relative à Chi*d*r, la figure préférée de leur trésor de saints, s'est prêtée à l'adoption successive des traditions étrangères les plus différentes, lesquelles, par le moyen d'un travail harmonistique, ont été remaniées de façon à former une seule et même image musulmane, la figure de Chi*d*r. Les légendes relatives

Digitized by Google

à Chi*d*r montrent au mieux le procédé de transformation dont le résultat a fourni une bonne partie de la légende des saints dans le mahométisme [1].

3° Le panagion mahométan a également ses « saints inconnus » correspondant à ceux que Mabillon et Jablonski ont fait figurer dans la liste des saints chrétiens (*De sanctis quibusdam ignotis*). Toutefois chez les musulmans, ces saints

(1) Profitons toutefois de cette figure du *panagion* musulman, pour l'appréciation de laquelle il faudra toujours revenir aux recherches de M. Ganneau, pour placer ici quelques remarques relatives à ce même travail, bien qu'elles n'aient pas trait immédiatement au culte des saints.

Daggâl n'est pas identique à la bête de la terre (p. 201). Cette dernière figure est un personnage propre à l'eschatologie musulmane, d'après le passage du Koran (surate XXVII, vers. 84). Quelques théologiens shiites, particulièrement Ga'bar al-Ga'fî, identifient ce « dâbbat al ard » à 'Ali ressuscité (al-Damîri, vol. I, p. 403). On tient généralement cette « bête de la terre » pour un seul et même animal que la « bête qui flaire » de l'eschatologie mahométane. Sur les deux les sources musulmanes donnent des renseignements fort abondants. On peut trouver les données les plus importantes chez Al-Damîri aux différents articles en question. — M. Ganneau dit (p. 391) : « Les musulmans croient que Chi*d*r-Élias ne constituent qu'un personnage, mais que le second est invoqué sur la terre, tandis que le premier est invoqué en mer. » La légende musulmane ne parle pas d' « invocation » à cet endroit ; elle dit seulement que l'un est « Mukallaf fi-l-barr, » c'est-à-dire occupé sur le continent, tandis que l'autre « Mukallaf fi-l-bahr » est occupé sur la mer, en d'autres termes que le terrain de leur activité a été marqué par Dieu sur ces deux parties du monde. La légende mahométane ne connaît pas davantage l'identité de ces deux personnages ; ce sont plutôt à ses yeux deux personnages différents qui se rencontrent annuellement lors du pèlerinage annuel à la Mecque. Là où il est question de leur généalogie, celle de chacun d'entre eux est parfaitement délimitée et ces deux généalogies ne rentrent point l'une dans l'autre. Iljâs est le fils de Iâsin, fils d'Eléazar, fils de Hârûn, etc., ou, d'après d'autres, Iljâs est fils de Pinhâs, fils d'Eléazar. Mas'udî mentionne l'identité d'Iljâs avec Idrîs (Hénoch). Chi*d*r au contraire est cousin et vizir d'Alexandre le Grand ou *D*ûl-Karnejn, d'après d'autres le fils d'un Babylonien croyant qui s'expatria avec Abraham, d'après d'autres un propre fils d'Adam. (Voyez le détail des vues et discussions théologiques relatives à Iljâs et à Chi*d*r dans le livre d'Abul-Fat*h* al-'Aufi, intitulé Ibti*g*â al *K*urbâ (manuscrit de la réf. numéro 185, p. 116, r. 140 v.). Mais il n'est pas question d'une identité de Chi*d*r et d'Iljâs. Je trouve qu'il peut n'être pas inutile comme appendice à ce qui se rapporte aux légendes sur Chi*d*r, de rappeler que Chi*d*r est également un titre d'honneur dans la hiérarchie des sûfîs les plus élevés. Cela résulte d'un passage de l'ouvrage biographique de Abû Hagar al-'Askalânî : « Quand le Chi*d*r meurt, le Gauth prononce la prière des morts sur lui dans la cellule d'Isma'il sous la gouttière dans la ka'ba. A cette occasion tombe sur lui une feuille, sur laquelle son nom est écrit. Il devient ainsi Chi*d*r ; le Kutb de la Mecque parvient en même temps à la dignité de Gauth. On dit que le chi*d*r de notre temps est Hasan ben Jûsuf al-Zubeydi, de la tribu Zubeyd de l'Yemen ; on trouve des renseignements plus précis sur lui dans 'Abd al-Gaffâr b. Nû*h* al-Kûsî dans son ouvrage : Al-Wa*h*îd fî sulûk ahl al-Fauhid. » (Al-Durar al Kâminâ, Mss. de la bibl. impér. de Vienne. Cod. Mixt. n° 245, vol. II. fol. 171).

Digitized by Google

ne doivent pas leur naissance à des fragments d'inscription mal compris, comme c'est le cas par exemple du saint espagnol Viarius, dont l'invocation guérit un grand nombre de maladies et qui est redevable de la vie à un fragment mal compris d'une inscription latine[1]. D'une façon générale nous pouvons dire, que le procédé ainsi mentionné pour la formation de traditions de saints, n'est possible que là où l'Église elle-même cherche, trouve et crée les saints. Or nous avons déjà fait ressortir cette circonstance que la reconnaissance des saints mahométans n'est pas l'affaire des chefs ecclésiastiques, mais le fait propre de l'esprit populaire qui donne dans ces créations carrière à son activité, d'une façon toute spontanée et à l'abri des influences des facteurs qui lui sont étrangers. Toutefois quelques « saints inconnus » doivent leur existence à des noms de localité, d'où on les a tirés. Le saint, dont on montre le tombeau en certains endroits, n'est souvent ni le produit de la piété, ni le résultat d'un procès de transformation, mais tout simplement le résultat du rapprochement d'un tombeau de saint anonyme avec un nom qui ressemble au nom de la localité. C'est là l'origine que Conder assigne aux tombeaux du prophète Nûn à Iânûn, de Tobie à Tûbâs, de Hûshân à Hûshê, de Burk à Burkâ, de Sheikh Arehâb sur l'emplacement de l'ancienne Rehôb, etc. Le tombeau de Salmân al-Fâresî, un des compagnons de Mohammed se trouve placé par la même raison sur le mont Salmôn. Ces exemples déjà montrent que dans cette action de l'esprit populaire l'étymologie populaire a aussi sa part d'influence. c'est ce qui ressort plus clairement encore d'un fait tel que le suivant: de Beit Gubrîn (Eleuthéropolis) au nord-est d'Hébron, « le séjour des géants, des héros, » qui dans son appellation actuelle se nomme Beit Gibrîn, on a fait le lieu du tombeau d'un Nebî Gibrîn, « prophète Gabriel », à l'aide d'une variante

(1) Jablonski, Opuscula ed. T. Water, vol. III p. 407 suiv. [Praefectu] s. Viar [um.]
(2) Quart. stat. 1877. p. 101.

Digitized by Google

du nom propre Gibrîl que fournit la langue arabe [1]. L'invention de ce tombeau de prophète a d'autre part traversé l'intermédiaire de la légende chrétienne au temps des croisades; car les croisés y bâtirent une église en l'honneur de saint Gabriel, et le lieu vénéré actuellement par les musulmans se trouve dans une aile de l'ancienne église de Gabriel [2].

Ces considérations nous amènent à traiter une question à laquelle seront consacrés les développements qui vont suivre, à savoir : comment beaucoup des emplacements sacrés des musulmans sont les produits d'une invention arbitraire.

V

Dans l'Islâm lui aussi, les champignons vénéneux de l'égoïsme et de la tromperie sont venus s'enter sur ce puissant facteur de la vie et du sentiment religieux, le culte des saints et des lieux consacrés. Tous les tombeaux de saints du mahométisme ne sont pas le fruit de ce procès qui appartient à la fois à la psychologie et à l'histoire de la religion, où nous avons montré plus haut le point de départ du culte des saints dans l'Islâm. Ce n'est pas toujours l'effort conscient pour réunir par un pont les deux domaines de l'infini, de la perfection et de la puissance divines d'une part, du fini, de l'imperfection et de la faiblesse humaines de l'autre, ou la tendance inconsciente à faire revivre les traditions du passé sous une forme modifiée et de transformer ainsi les autels des dieux en tombeaux d'hommes de Dieu, qui a donné naissance aux tombeaux des saints et à des lieux de culte analogues. Les instincts les plus bas de la nature humaine conspirèrent avec ces facteurs à la fois si nobles et si naturels du développement religieux pour multiplier les lieux saints.

Si l'on vit dans la société musulmane, on peut y recueillir de la bouche de ces sceptiques légers que la société musul-

(1) Jâkût, vol. I. p. 776.
(2) Tent Works in Palæstina (vol. II, p. 149).

Digitized by Google

mane possède presque en aussi grand nombre que la société européenne, bon nombre d'anecdotes divertissantes sur la fondation de tel ou tel sanctuaire fameux. Sans doute la plus faible partie seulement de ces récits satiriques repose sur un grain de vérité; la tendance polémique qui prend pour objectif la folie populaire, rend aussi les libres-penseurs injustes et partiaux; ils voient partout la fraude, même là d'où l'apparence d'une fraude volontaire est exclue. Que n'ai-je pas entendu raconter au Caire et à Damas de l'origine des plus illustres tombeaux de saints, etc.? Le libre penseur musulman n'est pas plus endurant que son confrère européen; et il est aidé en cela par le fait que le culte des saints dans l'Islamisme, tout à l'opposé du catholicisme, ne possède aucune valeur canonique. C'est une affaire absolument accessoire, et le croyant le plus orthodoxe peut s'en passer. Pour montrer jusqu'à quel point la frivolité musulmane va dans ses soupçons sur l'authenticité des tombeaux des saints, citons une anecdote moqueuse qui court la Syrie et dont la pointe consiste en ce que deux tombeaux des saints, qui jouissent d'une grande réputation, signalés par des pèlerinages où l'on se rend de contrées éloignées et qui, d'après la foi populaire, produisent des miracles, ne sont pas autre chose que le lieu où reposent deux ânes morts de fatigue, que leurs propriétaires enterrèrent et au-dessus desquels ils bâtirent une *Kubbe*, où le peuple naïf s'empresse de courir comme à un tombeau miraculeux des saints[1]. Cette anecdote, due à la plume d'un ecclésiastique chrétien, a sans doute pris naissance dans des cercles chrétiens et la circonstance que l'auteur qui la rapporte appartient également à une confession hostile au culte des saints musulmans et du culte des saints chrétiens, — c'est un missionnaire protestant, — explique assez le plaisir avec lequel il raconte cette sotte histoire, sans donner aucunement attention aux éléments réguliers de l'établissement du culte des saints dans l'Islamisme.

(1) Rev. Jessup. The Women among the Arabs. p. 269.

Digitized by Google

Mais ce ne sont pas seulement des libres-penseurs musulmans ou des missionnaires américains en quête de conversions que nous rencontrons parmi ceux qui ont dévoilé un grand nombre de supercheries dans l'établissement des saints tombeaux. Un écrivain mahométan, de la gravité et de l'orthodoxe d'un Makrîzî est troublé dans sa sérénité par l'extraordinaire crédulité des musulmans Égyptiens à l'endroit de leurs lieux saints. L'Égypte, à cet égard, a derrière soi une riche tradition religieuse; nulle part plus qu'en Égypte et dans les provinces de l'Afrique septentrionale qui l'avoisinent, le besoin ne s'est fait sentir sur les terres de l'Islâm de posséder un grand, un très grand nombre de sanctuaires et de lieux de pèlerinage. Et à ce point de vue aussi, cette région est devenue une des plus riches de l'Islamisme. La Karâfâ seule, au Caire, recèle une des chrestomathies les plus riches des légendes de saints musulmans. Que l'invention et la vérité se soient à cet égard livrées à la concurrence la plus effrénée, c'est ce que l'on peut supposer d'emblée, et c'est aussi ce que confirme l'examen attentif des traditions de saints, rattachées à ces lieux. Al-Makrîzî, une véritable tête d'historien, comme le mahométisme en offre fort peu, mentionne avec une étrange patience et beaucoup de résignation toutes les traditions sur les tombeaux des saints, dont son ouvrage topographique et historique, remarquable même au point de vue de la science européenne, lui fournit l'occasion. Toutefois, en un endroit, il se sent forcé de flageller énergiquement la crédulité de ses compatriotes. Au cours de sa description d'une ruelle située vis-à-vis la route d'Assuân, il s'exprime dans les termes suivants : « Cette ruelle porte aussi « le nom de Zo*k*â*k*-al-Mazâr », c'est-à-dire de rue du tombeau, et cela parce que le commun du peuple et les gens sans culture s'imaginent qu'un tombeau qui se trouve dans cette rue, est le tombeau de Ja*h*ja ben 'Akb, le prétendu précepteur de *H*usejn. Cette assertion n'est toutefois qu'un pur men-

(1) Chitat ed. Boulâq. vol. II, p. 45.

Digitized by Google

songe et une grossière fiction, exactement comme cette autre affirmation, que le tombeau qui se trouve dans la rue de Burguwân recouvre les restes terrestres de l'Imâm Gâ 'far al-Sâdik, et qu'un second tombeau est celui de Abû Turâb al-Nachshabi. C'est encore une assertion mensongère que celle qui prétend que le tombeau situé à main gauche quand on sort de la Bâb-al-hadid soit le tombeau du compagnon (sahâbi) Zarî' al Nava, de même que d'autres emplacements mensongers que l'inspiration de leurs satans les a induits à choisir comme autels des idoles, afin de les honorer [1]. » Le passage de Al-Makrîzî où son ouvrage l'amène à parler spécialement du faux tombeau de Abû Turâb mentionné tout à l'heure, est encore plus intéressant à ce point de vue. En effet Abû Turâb, dont on prétend montrer en cet endroit la tombe, est, au su de tous, mort ailleurs qu'au Caire. Cette ville n'a guère été fondée qu'un siècle après sa mort; il est mort dans le désert déchiré par les bêtes féroces. D'où donc provient ce tombeau de saint et le rapport que la tradition établit entre lui et Abû Turâb? Al-Makrîzî nous fournit ici une explication très importante, qui est de la plus haute signification pour l'histoire de la formation de traditions analogues. Nous allons lui laisser la parole. « En cet endroit, dit l'historien arabe [2], il y avait autrefois des collines de sable. Quelqu'un voulut y bâtir une maison. Comme il creusait les fondations, il rencontra les ruines d'une mosquée. Les gens nommèrent alors les ruines de cette mosquée (d'après une façon de parler commune en arabe) « père du sable », (Abû Turâb). Avec le temps cette appellation fut considérée comme un nom propre : ainsi prirent naissance le sheikh Abû Turâb et son tombeau. Peu de temps après, le sable recouvrit de nouveau les ruines qui avaient été mises au jour, jusqu'à ce que l'on les déblayât de nouveau vers 790 de l'hégire. J'ai vu sur l'architrave de marbre de la porte de cette

(1) Allusion au Koran, surate XIX, vers. 84.
(2) Al-Makrîzî, *ibid.* d. 50.

Digitized by Google

mosquée une inscription en caractères coufiques, qui désignait ce lieu comme le tombeau du khalife fatimite Abû Turâb *Ha*jdarâ. Cette inscription datait de l'an 400 de l'hégire. En l'an 813 il plut à quelques gens sans instruction de se rapprocher d'Allâh en démolissant et en reconstruisant cette mosquée. On ramassa de grosses sommes d'argent pour venir à bout de ce travail. On procéda alors à la démolition de cette belle et vieille mosquée, et on la recouvrit d'une masse de sable d'environ sept coudées de façon à établir son sol au niveau de la chaussée. Alors on érigea sur cet emplacement le même bâtiment qu'on y voit encore aujourd'hui. On me raconta qu'à cette occasion la table de marbre dont il a été question plus haut fut installée sur un mamelon funéraire établi à l'intérieur de la mosquée sous l'apparence d'inscription funéraire. J'en jure par Allâh! on a induit les hommes en grande tentation par ce tombeau-là et par cet autre qui se trouve dans la rue de Burguwân, dont on affirme mensongèrement que c'est le tombeau de Gâ'far al-*S*âdi*k*. Car ces tombeaux sont semblables aux autels de pierre que les Arabes païens adoraient. Maintenant le commun peuple ignorant va à ces tombeaux. Les femmes y vont aussi quand elles se trouvent dans la détresse, c'est-à-dire dans un moment où on ne devrait chercher du secours qu'auprès d'Allâh. On demande ainsi à ces tombeaux tout ce que l'homme devrait demander à Allâh seulement. Ils en attendent le pardon de leurs péchés, leur pain quotidien; les femmes stériles et les enfants y vont chercher la bénédiction. On y offre des vœux, de l'huile et d'autres offrandes encore, dans la croyance qu'on sera débarrassé par là des difficultés de sa situation et qu'on s'assure un sort heureux. »

On peut voir déjà dans les expressions dont se sert l'écrivain musulman les prodromes d'une vue religieuse qui plus tard devait se manifester avec une très grande force au sein de l'Islâm et dont les effets, au siècle dernier, se sont fait sentir avec une singulière violence dans leurs conséquences les plus absolues sur l'ensemble du vaste terrain du

Digitized by Google

culte non rendu à Dieu. Toutefois l'opposition de Makrîzî au culte des tombeaux n'est encore que partielle et conditionnelle. Il ne condamne ce culte qu'en tant que son objet n'est pas authentique. Il s'oppose simplement à la vénération d'un saint qui a dû sa naissance à une méprise linguistique, ou, d'une manière générale, au culte de tombeaux qui n'offrent point de garantie historique. La tradition relative aux tombeaux doit comparaître au tribunal de l'historien et s'y faire approuver avant d'être considérée comme religieusement autorisée. A ce point de vue Makrîzî est encore fort éloigné des croyances du Wahhâbisme, tandis que d'autre part il applique aux ex-voto consacrés aux lieux saints des expressions qui indiquent qu'il blâme de pareilles offrandes même lorsqu'elles sont offertes en des lieux authentiques.

Cependant la pensée qui devait plus tard inspirer les wahhâbites a eu des précurseurs encore plus prononcés, lesquels sont à l'égard du wahhâbisme, en ce qui touche le culte des saints et des reliques, ce que la doctrine du père de l'Église Vigilance peut être aux efforts systématiques faits par les réformateurs pour extirper du christianisme le culte des saints. Pour en retrouver les traces les plus anciennes, il faut remonter jusqu'aux commencements même de l'Islâm; c'est là en effet que se rencontrent les premières manifestations de l'effort qui fut fait de ne rien introduire dans le cercle du divin et de l'adoration qui lui est vouée, qui soit en dehors d'Allâh, et de débarrasser l'Islâm et ses pratiques religieuses de tout ce qui pourrait porter atteinte — ou simplement sembler porter atteinte — à la pensée pure et sans mélange du monothéisme. En ce sens le fanatisme des wahhâbites contre la vénération de la pierre noire de la Ka'ba, a a été devancé par les expressions dont use un des plus anciens et rudes combattants de l'Islâm. Y eut-il jamais un musulman plus fidèle et plus résolu que le second khalife 'Omar? Or c'est à lui que se rapporte le récit suivant : « 'Omar baisa la pierre noire et dit : Je le sais bien, tu n'es qu'une

Digitized by Google

pierre qui ne peut faire ni bien, ni mal[1], et si je n'avais pas vu que le prophète de Dieu, que Dieu le bénisse! t'a baisée, certainement je ne te baiserais pas. — Après avoir ainsi parlé il se mit à pleurer tout haut et de telle façon qu'on pouvait l'entendre parler de loin. Alors 'Alî se tourna vers lui et lui dit: Mais, en vérité, prince des croyants, cette pierre peut être utile et peut nuire. — Comment cela, demanda 'Omar. — Quand Allâh, très haut et très puissant, répliqua alors 'Ali, auquel l'Islamisme prête un grand nombre de paroles traditionnelles analogues, qui sentent le piétisme et le mysticisme, — quand Allâh conclut son alliance avec la race humaine, cette alliance fut rédigée par écrit; mais il la fit engloutir par cette pierre. Cette pierre est donc là pour rendre témoignage au croyant, qu'il a observé l'alliance, à l'incrédule qu'il a violé l'alliance[2].» Nous n'avons point à nous occuper, pour l'objet présent de nos recherches, de l'authenticité de ce récit traditionnel et de la véracité historique du fait qui y est raconté. Elle a peu d'arguments en sa faveur et, en présence du scepticisme qui convient à l'appréciation de la plupart des traditions mahométanes, il y aurait un optimisme bien risqué à vouloir défendre l'authenticité de cet épisode. D'ailleurs cela est indifférent du moment où il s'agit seulement de reconnaître que nous avons dans cette tradition un document de l'existence de deux directions différentes au sein de l'Islâm: l'une, qui a trouvé plus tard sa farouche expression dans le Wahhâbisme et qui veut extirper tous les éléments qui altèrent le culte pur et sans mélange rendu à Allâh, quand bien même les plus précieux souvenirs de l'Islâm y seraient attachés; l'autre qui par la voie d'une explication symbolique et rationaliste, cherche à justifier la présence de ces éléments au sein du système purement monothéiste de l'Islâm, et s'efforce de réconcilier avec la théorie l'Islâm tel qu'il apparaît comme religion populaire,

(1) Le Koran se sert régulièrement de cette expression dans sa polémique contre l'adoration des idoles.
(2) Dans Al Gazzâlî, Iḥjâ, vol. I, p. 231.

Digitized by Google

avec toutes les concessions qu'il a faites au paganisme des Arabes et des peuples vaincus. C'est aussi cette seconde direction de la pensée qui a su trouver sa base théologique au culte des saints, et s'est donné la tâche de faire voir en lui une partie essentielle et intégrante du pur Islâm. Ce n'est point par un pur hasard que 'Alî nous est donné dans le récit en question comme le père de cette dernière tendance.

A ce groupe appartiennent également ces traditions mahométanes qui défendent aux musulmans, au nom de Mohammed, de se servir des tombes des défunts comme de lieux de prière. Que Dieu maudisse les juifs qui font des tombeaux de leurs prophètes des lieux de prière! C'est là une malédiction qu'un autre dicton traditionnel applique aux chrétiens[1]. De pareils propos attribués au prophète devaient mettre des barrières à l'extension rapide du culte des tombeaux. Mais leur effet était neutralisé par d'autres formules également conservées par la tradition, par exemple celle-ci: « Je vous ai précédemment interdit la visite aux tombeaux, mais maintenant j'ai changé d'avis. Allez-y donc en pèlerinage, car ils rendent le cœur tendre, ils font pleurer les yeux, ils font penser à l'au-delà. Visitez donc les tombeaux[2]. »

Toutefois, ce ne sont là que des récits propres à nous servir de documents pour le tranquille mouvement des esprits dans l'Islâm. Mais quelqu'un s'est-il jamais avisé, en précurseur du Wahhâbisme, de mettre réellement la main à l'œuvre pour débarrasser l'Islâm de ses éléments païens? L'histoire répond affirmativement. En l'an 410 de l'hégire, les pèlerins rassemblés à la Mecque furent témoins d'un spectacle singulier. Un hérétique — c'est ainsi que l'orthodoxe historien nomme ce puritain de la pensée monothéiste — après l'achèvement de la prière publique, se précipita du côté de la pierre sacrée, tenant un bâton d'une main et de l'autre, une épée. S'approchant d'elle sous prétexte de la baiser, il commença à

(1) Al-Buchârî, Saḥîḥ. ed. Boulâq, vol. I, p. 66-67. cf. mon mémoire paru dans le Monatsschrift de Grætz, Breslau, 1871, p. 309.

(2) Des traditions analogues sont rassemblées dans le commentaire de Hariri de de Sacy, 2e éd., p. 121.

Digitized by Google

la briser en criant : «Jusqu'à quand voulez-vous adorer des pierres et des hommes, invoquer Mohammed et 'Alî? Que personne n'essaye de me retenir, sinon je détruis cette maison tout entière.» Il se fit là dessus un grand tumulte dans la multitude assemblée; le pauvre puritain fut saisi et mis à mort avec tous ceux qui osèrent embrasser son parti[1], mis à mort pour cette simple raison d'avoir tiré les conséquences de cette pure doctrine qu'avait enseignée, au lieu même où il succombait victime de l'aveugle fureur du peuple, un citoyen de la même ville et au milieu des mêmes dangers, du pur monothéisme, qui se borne à Allâh, qui trouve en lui seul sa satisfaction, la religion des vrais croyants de tous les temps. Aux yeux de ce pur monothéisme, la vénération donnée même à la personne de Mohammed devait sembler une déviation, incompatible avec la vraie religion, dont notre héros anonyme a été le martyr en l'an 414. A une époque à peu près contemporaine de celle où périt le martyr anonyme, un mystique mahométan du nom de Samnûn, surnommé Al-Muhibb, exprima la même pensée dans des circonstances bien moins bruyantes, dont il a été fait mention plus haut. Personne ne lui en fit un reproche : au contraire on le nomma «l'amateur de Dieu.» Il n'avait ni bâton, ni épée à la main.

Il serait d'un grand intérêt, et d'une importance de premier ordre en ce qui concerne la religion musulmane, de relever toutes les manifestations soit théoriques soit pratiques de la réaction monothéiste au sein de l'Islâm contre tous les éléments païens retenus par l'Islamisme ou qui y avaient pénétré du dehors, antérieurement au Wahhâbisme, de les rassembler et d'en faire l'objet d'une exposition historique d'ensemble. A côté des expressions anciennes de cette tendance que nous avons relevées, nous pouvons citer comme la plus récente une scène dont la mosquée de Muajjad, au Caire fut le témoin juste soixante ans avant l'explosion du mouvement des Wahhâbites, en l'année 1711. On interprétait précisé-

(1) Al-Fâsi, *Histoire de la Mecque*, éd. Wüstenfeld, p. 250.

Digitized by Google

ment un soir de Ramadân le catéchisme de Birgewî, lorsqu'un jeune homme exalté escalada la chaire et dans un discours passionné flagella le culte des saints et des tombeaux si développé autour de lui et flétrit cette dégénération du monothéisme musulman du terme d'idolâtrie. « Qui donc, s'écria-t-il, a vu la table cachée de la destinée? Le prophète lui-même ne l'a pas vue. Tout ce commerce de tombeaux de saints doit être détruit; celui qui baise les cercueils est un incrédule. Les monastères de Mevlevi, de Bektaschi, doivent être démolis, les derviches doivent étudier au lieu de danser[1]. » Le fougueux jeune homme qui interprétait d'une façon railleuse le fetwa qu'on avait lancé contre lui et qui répéta pendant plusieurs soirs ses harangues enflammées, disparut soudain du Caire sans qu'on sût comment. Les 'Ulémas ne cessèrent pas d'orner les tombeaux de leurs saints et d'encourager le peuple à croire à leurs bouffonneries. Il n'est rien d'étonnant à ce que nous rencontrions ces vives attaques précisément au Caire, car il n'est pas de ville musulmane où au culte des tombeaux se joignent de pareilles orgies. Nous avons pu en voir quelque chose par les remarques citées plus haut de l'historien de cette ville.

VI

La foi même en la vertu miraculeuse des saints n'est pas restée sans rencontrer une opposition, qui ne provenait point d'ailleurs de l'orthodoxe Islâm, mais de l'école rationaliste des Mu'tazilites[2]. Les maîtres et les autorités de l'Islâm orthodoxe en effet, tels que les dogmatistes Al-Ash'arî et Mâtarîdî, tenaient la foi aux « kerâmât » des saints comme parfaitement conciliable avec les doctrines fondamentales de l'Islâm, et peut-être en quelque mesure comme la conséquence naturelle de ces doctrines. Dans beaucoup d'écrits traitant de

(1) Hammer-Purgstall, Geschichte des Osmanischen Reichs (en IV vol.) Pest, 1836. vol. IV, p. 120.
(2) Je renvoie ici à l'excellente exposition de M. de Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, p. 169, suiv.

Digitized by Google

la biographie des saints, ce débat est mentionné et l'on invoque l'unanimité des Imams à l'égard des « kerâmât » comme constituant la plus haute preuve du bien fondé de cette croyance. Dans l'introduction de l'ouvrage biographique de Al-Bi*k*â'î, nous lisons par exemple ce qui suit : « Je ne saurais assez m'étonner de ceux qui nient les miracles du Prophète et les kerâmât des saints, tandis que les uns et les autres trouvent leur preuve dans des versets du Koran, dans des propos authentiques conservés par la tradition, dans des déclarations et des récits connus de tous et qui sont si nombreux qu'on ne saurait les compter. » Ibn-al-Subkî dit : « Nous ne connaissons aucun théologien qui, pour s'être montré indulgent à l'égard des sûfis, n'ait pas reçu d'Allâh une terrible punition. » Le savant Mohammed-al-Shérif de l'école mâlikite s'exprime ainsi : « Les kerâmât des saints sont vrais, aussi bien ceux dont on raconte qu'ils ont été opérés de leur vivant que ceux qui sont postérieurs à leur mort. » Parmi les adhérents des quatre écoles orthodoxes aucune voix de quelque importance ne s'éleva contre cette croyance. Al-Suhrawardî dit même que la foi aux miracles des saints accomplis après leur mort doit être plus nécessairement encore déduite des principes de la religion que la foi aux miracles accomplis par les saints pendant leur vie ; car ce n'est qu'après leur mort que leur âme est absolument débarrassée de la tentation et de l'épreuve. Abd-al-Ra'-ûf-al-Munâwî commence son ouvrage biographique par la déclaration suivante : « Quant à ce qui est de la négation des kerâmât de la part des Mu'tazilites et, parmi les orthodoxes, de la part de Abû-Ishâk al Isfara'ïnî et de Al-*H*alîmî, voici les arguments qu'ils invoquent en faveur de leur thèse : *a*) En suite de la théorie qui admet les kerâmât, il est impossible de distinguer les prophètes des non-prophètes, puisque les miracles, par cette extension, cessent de devenir des arguments précis en faveur de la prophétie ; *b*) les

(1) Tabak*k*ât-al-abrâr. Vol. I, p. 3-5.

Digitized by Google

kerâmât mènent à la sorcellerie, car la foi dont ils sont l'objet ne tend à rien moins qu'à admettre la possibilité de changer une pierre en or pur, de l'eau en sang épais, etc.; *c*) si l'on admet cette croyance, la preuve judiciaire elle-même risque de devenir illusoire puisque l'on devra croire le welî sur sa seule affirmation que telle chose est bien sa propriété, affirmation qu'il dépendrait de lui de confirmer par un miracle en présence duquel le juge n'oserait réclamer aucune autre preuve juridique. Aujourd'hui, au contraire, c'est un axiôme en justice que le demandeur doit établir son affirmation sur une preuve, tandis que le défendeur a recours au serment pour appuyer sa déclaration négative; *d*) la multiplicité des miracles de saints, qui ne peuvent manquer de croître encore à mesure que le cours des temps produira de nouveaux saints, aboutira à un renversement des lois de la nature; ce qui était d'abord miracle cessera de le devenir en vertu de sa fréquence et ne sera plus considéré que comme une loi naturelle; *e*) quels sont les signes distinctifs entre les miracles des prophètes et les miracles des saints? — En l'absence d'un pareil critérium, l'idée de la prophétie est atteinte dans sa solidité; *f*) les kerâmât sont une dégradation de la dignité prophétique, car ils montrent que d'autres que les prophètes peuvent accomplir des miracles; *g*) d'autre part, entre les miracles des saints et la sorcellerie, on ne peut établir aucun signe distinctif positif. » Ces sept objections sont réfutées par voie dialectique, et l'auteur termine par quelques déclarations analogues à celles que nous avons rencontrées plus haut. Il proteste en particulier contre l'assertion qu'Al-Isfarâ'inî ait été adversaire des miracles des saints et accuse de faux ceux qui lui ont prêté de pareils propos [1].

En fait il y a une véritable unanimité dans la dogmatique orthodoxe de l'Islâm en faveur du caractère de thaumaturges reconnu aux saints. Un des plus illustres dogmatistes Al-Igî réfute avec force les arguments invoqués tant contre

(1) Al-Munâwî, p. 2-3.

Digitized by Google

la possibilité de pareilles manifestations que contre l'absurdité et les inconvénients de la foi à de pareils miracles[1], et nous trouvons la même faveur attachée à la foi aux miracles des saints dans les ouvrages du célèbre théologien Fachr al-Dîn al-Râzî[2]. Nous retrouvons le pieux et pénétrant Al-Gazzâli, un des interprètes les plus fidèles de la pensée mahométane, au premier rang des défenseurs de la foi aux saints[3], et il n'est guère de catéchisme de la religion musulmane qui ne consacre un court paragraphe aux saints et à leurs miracles immédiatement après la doctrine de la prophétie. Nous mentionnerons seulement à cet égard les deux catéchismes les plus répandus dans les pays musulmans. Abûl-Barakât-al-Nasafî, qui vivait en l'an 710 de l'hégire, enseigne ainsi: « Le kerâmâ des saints doit être admis en opposition avec la doctrine des Mu'tazilites. Il se fonde sur les récits et les traditions les plus répandues... Deux cas sont possibles: le welî a conscience de son rang, ou bien sa dignité de welî ne lui est pas connue. Il n'en est pas de même du prophète (qui a toujours conscience de sa dignité)[4]... » Le docteur de la religion mahométane le plus populaire de nos jours, Birgewî (981 de l'hégire) dit dans son court catéchisme: « Tu dois confesser que les kerâmât des saints sont vrais, bien que leur dignité n'atteigne pas à celle des prophètes[5]. »

Même le philosophe de l'histoire le plus sobre qu'ait produit la littérature arabe, Ibn Khaldûn dit un mot favorable sur les miracles des saints. Dans quelques passages de son introduction à la science historique, il écrit plusieurs phrases chaleureuses en faveur de cette foi; il traite les récits des prétendus miracles des adeptes du sûfisme, de leurs prophéties, de leur découverte des choses cachées, de leur familiarité avec les choses de la nature, « de chose certaine, indéniable, » et

(1) Al-Mawâkif, p. 243.
(2) Al-Râzî, Tassir Kabîr ed. Boulâq, vol. II, p. 659.
(3) Al-Gazzâlî considère comme un devoir religieux le pèlerinage au tombeau des prophètes et des saints. Ihjâ, vol. I, p. 233.
(4) Pillar of the Creed of the Sunnites ed. W. Cureton (London, 1843), p. 18 du texte arabe.
(5) Risâlet Birgewî. § 22.

Digitized by Google

il tient les objections faites par Isfarâ'inî à cette foi pour réfutées. Il déclare que les miracles des saints n'ont pas été effectués par leur effort pour faire de pareilles choses, mais que cette force repose sur un don divin dont les saints doivent faire usage contre leur propre volonté, et il proteste contre la confusion faite entre ces miracles et les enchantements vulgaires[1].

Les essais de mettre des bornes aux débordements du culte non rendu à la divinité dont nous avons parlé jusqu'ici, n'étaient donc que de faibles essais individuels, qui se mouvaient principalement sur le terrain de la théorie et intéressaient plutôt la réflexion savante qu'ils ne s'adressaient à l'instinct populaire. Ce n'est qu'aux temps récents de l'Islâm que prit naissance un mouvement, dans lequel l'effort pour restituer la pure doctrine monothéiste éclata dans une tentative guerrière. Nous faisons par ces mots allusion au mouvement qui se produisit dans la haute Arabie au nom de 'Abd-al-Wahhâb. Le wahhâbisme, tout pénétré de la sévère pensée monothéiste, élève une vigoureuse protestation contre la familiarité établie entre l'essence divine et l'être humain, contre la participation de prophètes et de saints défunts à l'adoration dont l'Être unique, le seul vivant, le seul durable, doit être l'objet; c'est sur cette base théorique et théologique qu'il s'appuie, en apportant l'argument décisif du glaive. On a apprécié le phénomène religieux du wahhâbisme de deux manières différentes, fort différentes pour le jugement de l'histoire. D'après l'une de ces opinions, l'apparition du wahhâbisme doit s'expliquer au seul point de vue de l'histoire religieuse de l'Islâm. Elle n'est que la suite, elle ne fait que reprendre l'héritage de ces traditions musulmanes qui engageaient les croyants à maintenir absolument la Sunnâ, c'est-à-dire l'ensemble des usages et des propositions religieuses pratiqués et admis au temps du prophète par lui et ses compagnons, et opposaient à cette Sunnâ, la *bid'â* ou *innovation*.

(1) Ibn Khaldûn, Prolégomènes, Notices et Extraits. Vol. XVIII, p. 78, 134, 164.

Digitized by Google

Le nombre de ces propos conservés par la tradition est légion et je résiste ici à la tentation de définir plus amplement la signification de la *bid'â* dans la théologie musulmane, en me réservant de faire de ce point l'objet d'un travail particulier[1]. D'après cette idée, ce qui est permis et défendu tant au point de vue du dogme que du rituel doit être jugé d'après qu'on le range dans la Sunnâ ou dans la Bid'â. Les écoles orthodoxes de l'Islâm, celles qu'on nomme Ma*d*âhib al-fi*k*h, ne sont proprement pas autre chose qu'une série de degrés tantôt plus rigoureux, tantôt plus indulgents à l'égard de la bid'â. Le Ma*d*hab des *H*anbalites d'une part, celui des *H*anafites de l'autre, représentent les deux degrés extrêmes de cette échelle, l'un comme rigorisme suprême, l'autre comme libéralisme prononcé à l'égard du dogme, de l'explication de l'Écriture, des rapports de la vie et du commerce journaliers. Mais le wahhâbisme va beaucoup plus loin que l'école de Ibn Hanbal et de Mâlik ibn Anas dans ce qu'il faut entendre par bid'â. A ses yeux, culte des saints, invocation des saints, sont bid'â, c'est-à-dire une chose que Mohammed n'a ni faite ni enseignée, non plus que l'usage du tabac. L'un et l'autre sont donc également condamnables, au même degré et par les mêmes raisons. C'est ainsi qu'il faut entendre l'assertion que le wahhâbisme prêche la restauration de la pure doctrine de Mohammed et rejette tous les éléments blâmables qui s'y sont attachés dans la suite des temps. — C'est là le point de vue de l'histoire religieuse.

D'après d'autres, il faut apprécier le wahhâbisme au point de vue ethnographique. Le fanatisme de la tradition ne serait pas autre chose dans ce cas que la forme qu'a prise accidentellement un instinct ethnographique qui appartient à la psychologie naturelle des enfants des hauts plateaux de l'Arabie. Ceux-là ne seraient aujourd'hui pas autre chose que n'étaient les adversaires de la vraie foi du temps de Mohammed. Seule-

(1) Les principaux passages sont le *Sa*h*ît*h de Muslim; ed. Boulâq. Vol. IV, p. 169-170, et l'exposition d'ensemble dans l'Ihjâ de al-Gazzâli. Vol. I, p. 78-80.

Digitized by Google

ment ils admettent aujourd'hui le minimum de l'Islâm, la doctrine du Koran et de la Sunnâ toute nue. Des bouches des wahhâbites, ce qu'on entend sortir, ce n'est donc point une protestation du traditionalisme mahométan contre les innovations et les additions non traditionnelles; ce qui s'y manifeste, c'est la conception générale de gâhilijjâ, de l'arabisme païen qui rejette les formes de l'Islamisme. Aux yeux de M. de Kremer, le wahhâbisme est « une manifestation de l'*esprit populaire des Arabes* contre ce système religieux qui s'est écarté des sentiments intimes du peuple par l'introduction d'éléments étrangers [1]. »

Il me semble incontestable, pour ma part, que ces deux points de vue, le point de vue de l'histoire religieuse et le point de vue ethnographique, ont eu leur part également dans le développement du wahhâbisme et dans la position adoptée par celui-ci à l'égard du culte des saints : le traditionalisme non moins que l'ancien génie national des Arabes. J'irais même jusqu'à dire que le traditionalisme conservateur de l'Islâm, que la doctrine du rejet de la bid'â, n'est en dernière analyse qu'un produit du conservatisme arabe, pour ne pas dire sémitique. La tendance à maintenir toutes les institutions du passé, à n'adopter aucune nouveauté, est un élément essentiel de la vie intellectuelle et sociale des Arabes. Cette tendance trouve son expression la plus précise, sa forme la plus rigoureuse dans la société, des Bédouins. Il est remarquable que précisément cette société qui n'a pas de demeures fixes non plus que de propriété attachée au sol, qui rend impossible la formation d'une espèce de petite bourgeoisie, soit celle qui ait développé et réalisé, plus que n'importe quel groupe humain dans aucun temps, le conservatisme le plus résolu. L'orgueil et la gloire des Bédouins sont attachés en effet au passé de leur tribu, ses perles s'enfilent dans la longue chaîne de sa généalogie. Rompre avec les souvenirs du passé, c'est faire affront à sa noblesse, c'est la

(1) Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, p. 184.

Digitized by Google

compromettre. Le Bédouin se distingue aussi à son avantage des habitants des villes par son respect pour les monuments du passé [1]. Le même esprit de conservatisme se rencontrait également dans les groupes non bédouins de la société arabe au temps de Mohammed. L'appel aux traditions de leurs ancêtres, voilà l'argument le plus puissant qu'avait à combattre Mohammed dans la prédication de ses *nouvelles* doctrines opposées précisément à ces traditions, doctrines qui, à leur tour, devaient dans le cours des siècles devenir un second point d'attache pour le conservatisme arabe. Le Koran se préoccupe souvent de cette argumentation : « Si on leur dit : Suivez la loi qu'Allâh vous envoie, ils répondent : Nous suivons les usages de nos pères ! — Si on leur dit: Venez et acceptez la religion qu'Allâh vous a révélée par son envoyé, ils répondent : La religion de nos pères nous suffit. » — « Les chefs des incrédules disent : Ce n'est qu'un homme comme nous, et il veut s'élever au-dessus de nous. Si Allâh avait voulu envoyer quelqu'un, il aurait envoyé un ange. *Nous n'avons rien entendu dire de pareil à nos pères* [2]. » En fait, les peuples pécheurs, à ce que dit le Koran, s'en réfèrent constamment aux coutumes de leurs pères en présence du prophète envoyé pour les améliorer ; c'est cet argument que Mohammed place dans la bouche des peuples qui rejettent avec l'énergie de l'entêtement la prédication des prophètes Hûd, Sâlih, Shu'ejb, Ibrâhîm et d'autres encore ; et sous ces traits il prétendait désigner les païens de l'Arabie, ses adversaires. Tous ces peuples païens répondaient à leurs prophètes : « Nos pères n'ont rien su de cela. Nous ne suivons pas d'autre coutume que celle que nos pères ont suivie [3] ! »

Cette caractéristique s'applique, nous l'avons fait pressentir, tout particulièrement aux Bédouins. Les Bédouins sont restés jusque dans ces derniers temps d'assez mauvais musul-

(1) Voyez une remarque de M. Renan, Mission de Phénicie, p. 101.
(2) Surate II, v. 165. V, v. 103. VII, v. 27. XXI, v. 20. XXIII, v. 24. XLIII, v. 21, 22, 23.
(3) Surate VII, v. 68. X, v. 79. XI, v. 65, 89. XXI, v. 54, etc.

Digitized by Google

mans au fond du cœur. Intérieurement, ils ne se sont jamais fort attachés à la doctrine du prophète urbain. L'impression que le rôle des Arabes bédouins dans les premiers temps de l'Islamisme fait sur nous, les déclarations de leurs poètes, de ces vrais représentants de l'esprit bédouin, se répercutent dans les récits unanimes des voyageurs qui ont visité les Bédouins arabes. La religion, la confession de foi des Bédouins, ce n'est pas le *Dîn* des piétistes, mais la *Murû'â* des cavaliers, dont Mohammed avait bien fait une partie constitutive du *Dîn* [1], mais dont l'Islamisme a supprimé la valeur exclusive par ses dogmes et ses rites. Pour notre recherche actuelle, il est d'un intérêt particulier de jeter un coup d'œil sur la manière dont est pratiqué le culte des saints chez les Bédouins véritables, que le piétisme de l'Islâm n'a fait qu'effleurer.

Parmi les nombreux récits des voyageurs sur les mœurs des vrais Arabes, auxquels j'ai fait allusion plus haut, je veux ici relever la déclaration la plus récente émanée d'un voyageur qui vient de visiter les tribus arabes, d'une part parce qu'elle est la dernière en date qui ait trait à cet objet, de l'autre parce qu'elle est tout à fait d'accord avec la thèse que nous soutenons. « Les Arabes, dit M. Wilfrid Scaven Blunt qui nous avait donné déjà l'année précédente un récit du voyage entrepris avec sa sœur parmi les tribus de bédouins du territoire de l'Euphrate, bien qu'étant à un haut degré une race morale, sont, quand on regarde au fond, une race très peu religieuse, la direction de leur esprit étant plutôt pratique et nullement dévote. Ils n'ont aucun respect pour les personnalités; chez eux Derviches et Séjjides sont tenus en très mince estime, et même les saints et les prophètes ne sont pas sérieusement pris en considération [2]. » Le vrai Arabe n'est pas le public qu'il faut au culte des saints, surtout pour ce culte tel qu'il est pratiqué dans l'Islâm. Les légendes des

(1) La tradition dit : Lâ dîn illâ bi-murû'ât, c'est-à-dire : il n'y a pas de *dîn* sans murû'â (esprit chevaleresque).
(2) Recent events in Arabia (*Fortnightly Review*, mai 1880, p. 714).

Digitized by Google

saints ne le touchent pas; l'ascétisme dont les motifs sont empruntés à la piété et non à la hardiesse, au mépris de ce qui est terrestre et non au courage en face de la mort, les miracles qui ne sont pas accomplis sur le champ de bataille, mais dans la simple cellule d'un saint ou dans le cercle pieux des Murides, il peut en écouter le récit avec complaisance comme on entend un conte étrange, pour donner un aliment à la fantaisie, mais cela n'exerce aucune influence sur son caractère religieux, sur sa conception du monde. Des saints dont on vante le *Dîn*, mais non la *murû'â*, ne lui imposent pas. Il ne saurait les considérer comme des modèles pour la vie qu'il mène lui-même, ni entreprendre l'éducation de sa famille avec les doctrines dévotes que le Muslim tire de leurs légendes. Les Bédouins n'en ont pas moins leurs héros, auxquels ils vouent une vénération particulière après leur mort et qu'il convient de faire rentrer, au point de vue de l'Islâm, dans la catégorie du culte des welîs. Ce sont précisément les traditions attachées à certains tombeaux qui nous engagent à y voir une origine bédouine. Nous l'allons faire voir par quelques exemples.

Je ne sais pas, — les récits de voyages que je connais, ne me renseignant pas à cet égard, — si le tombeau du sheikh Zuwejjid près de Za'kâ, sur la frontière syro-égyptienne, non loin d'El 'Arish, existe encore et si les Bédouins fixés dans cette région le vénèrent encore aujourd'hui. Mais, au temps de 'Abd al-*G*anî al-Nâbulusî, de ce spirituel voyageur de Damas qui, il y a un siècle et demi, entreprit le pèlerinage de sa ville natale à la Mecque en passant par l'Égypte, avec l'intention expresse de visiter les centaines de tombes sacrées et de lieux de pèlerinage qui devaient se trouver sur la route, et qui nous a laissé de ce voyage un récit complet et très intéressant sous le titre de : Kitâb al-ha*k*îkat w'al-magâz, le tombeau du sheikh Zuwejjid subsistait et recevait les hommages de la population environnante. La porte de la chapelle funéraire, à ce que rapporte notre voyageur, n'est jamais fermée, et la croyance règne qu'un dépôt mis sous la garde de ce personnage

Digitized by Google

ne peut jamais être volé, de même que ce tombeau donne une sûre protection et sert d'asile inviolable à n'importe quelle personne poursuivie. Voilà la légende des saints des Bédouins. Sa nature et son caractère la mettent à part des légendes miraculeuses rattachées aux tombeaux des saints de la religion mahométane. Le tombeau de l'imam Shafe'î, dont les portes ne restent naturellement jamais ouvertes comme celles de la chapelle du saint bédouin, ne s'ouvrent, suivant la légende du peuple du Caire, qu'à des hommes d'une foi sans tâche et elles refusent l'accès aux blasphémateurs et aux incrédules, dont l'approche souillerait le tombeau du saint. Maint incrédule déguisé a été ainsi démasqué par cette épreuve de la porte comme par l'épreuve des colonnes à la mosquée de 'Amr à Fostât : dans leur intervalle le croyant seul peut passer ; l'incrédule a beau être mince, il ne saurait y réussir. Tandis que, dans cette légende et dans mille autres, on reconnaît la marque du piétisme, la tradition attachée au tombeau bédouin fait voir à son tour son origine bédouine. En effet les vertus qu'elle prête au chef défunt, sont celles qui font la gloire, l'orgueil, la religion des habitants du désert, la *fides* qui non seulement remplit l'âme du fils du désert pendant sa vie, mais qui ne cesse d'être efficace près de la tombe du sheikh après sa mort. Celui-ci ne fait que continuer après sa mort et dans son tombeau ce qu'il faisait pendant sa vie sous la tente, ce dont l'exercice est la religion même du bédouin, à savoir le devoir de la fidélité envers le *gâr* qui, poursuivi, a recours à sa protection, auquel il *doit* protection et asile, fût-ce au risque de sa propre vie, — et la protection de la propriété de ceux qui viennent confier à sa tente un dépôt précieux. Les portes de son monument funéraire restent ouvertes hospitalièrement à chacun, comme la porte de la tente du Bédouin s'ouvre en effet à tous.

Précisément à l'extrémité opposée de la Syrie, dans cette partie du Haurân qu'on nomme Al-Ru*h*bâ, un autre welî bédouin nous offre les mêmes traits caractéristiques. Il s'agit

Digitized by Google

du *Sheikh Serâk*, dont le tombeau joue au milieu des tribus pillardes du désert syrien le rôle de témoin muet du droit et de l'ordre[1]. Une des personnes qui connaissent le mieux le désert syrien, J. G. Wetzstein nous a appris à connaître ce saint du désert qui, d'après l'opinion du vulgaire, fait périr immédiatement quiconque, homme ou animal, a l'audace de nuire aux champs d'autrui. « Au milieu des champs cultivés, dit cet auteur[2], se dresse, pavoisé de lambeaux d'étoffe, le tombeau du saint local Sheikh Serâk, l'invisible protecteur du droit et de l'ordre dans ces tribus pillardes. On a de lui une crainte effroyable, et le hasard voulut m'en donner une preuve. Comme les Arabes je montais mon cheval sans le brider afin de le laisser pâturer, quand je m'arrêtais ou descendais pour voir quelque chose. Comme nous nous dirigions à travers les champs ensemencés vers les tentes de Gejât et que les Bédouins cherchaient un gué à travers des fosses d'eau que les dernières pluies avaient fait déborder, mon cheval mit à profit ce temps d'arrêt et commença à manger les tiges vertes sans que j'y fisse attention. Aussitôt une femme s'élança, tira mon cheval sur la hauteur et cria à haute voix : « N'en crois rien, Sheikh Serâk! Je te le jure par le grand Dieu, le cheval n'a rien mangé ! » Tous les autres firent en même temps la même déclaration, trompèrent le Sheikh et firent échapper mon cheval à la peine de mort. Quand un habitant quitte le pays pour un temps plus ou moins long, il va confier ses effets précieux, armes, tapis, vêtements, jusqu'à de l'argent monnayé, au Sheikh Serâk, et il est certain de les retrouver intacts à son retour. Vers la fin de mai ou au commencement de juin, la Rubhâ et ses environs sont abandonnés de leurs habitants, qui se transportent alors avec leurs troupeaux sur les contreforts orientaux de la chaîne

(1) Les Bédouins de la presqu'île du Sinaï qui ont subi quelque influence religieuse ont également la tradition du cloître Arba 'in situé dans le Wâdy-Legâ et consacré aux quarante martyrs cappadociens, qui veut que tout vol commis dans la contrée y soit dévoilé. Voy. Palmer, Der Schauplatz etc. p. 93.

(2) Reisebericht ueber Haurân und die Trachonen (Berlin, 1860) p. 31.

Digitized by Google

du Haurân. Ils laissent alors tranquillement leurs provisions d'hiver en grains dans des trous où chacun peut aller puiser, sachant bien que personne n'oserait toucher à un dépôt confié au Sheikh Serâk. »

Parmi toutes les formes du culte, c'est certainement celle qui a pour objet les héros défunts de la vie bédouine et des vertus bédouines qui convient le mieux à la conception générale des Bédouins, et la présence de ce culte parmi eux doit s'expliquer beaucoup plutôt à ce point de vue de leur tournure d'esprit ordinaire qu'à celui de la religion spécifiquement musulmane; avec cette dernière, le culte des welîs n'offre que des rapports très lâches et accidentels : c'est une simple forme dont il s'est revêtu. La conception sociale des Bédouins étant fondée sur des considérations généalogiques, et l'un des principaux, on peut dire le principal élément de leur conscience nationale, étant la généalogie de leur propre tribu et le rapport généalogique de leur tribu avec les autres, tous les titres d'honneur sur lesquels se fonde leur gloire étant attachés aux hauts faits de leurs ancêtres, on s'explique fort bien qu'une telle vue générale des choses se montre favorable et accessible à une vénération qui confirme ce culte, à l'égard des chefs de tribus défunts qui ont montré le courage d'un héros et donné l'exemple des vertus vantées par les Bédouins. Nous touchons ainsi au *culte des ancêtres*, et ce culte des ancêtres a pris certainement dans les institutions religieuses des Arabes païens une place prépondérante. « Quand vous avez achevé les cérémonies du pèlerinage, leur commande Mohammed, souvenez-vous d'Allâh, *comme vous vous souvenez de vos ancêtres* et plus encore. » L'explication traditionnelle de ce passage est qu'il y a là une allusion à l'usage des Arabes de chanter les hauts faits de leurs ancêtres après l'accomplissement des cérémonies[1]. Ce culte des ancêtres est aussi l'essentiel dans le culte des welîs chez les Bédouins. Quand le Bédouin va rendre aux tombeaux ses

(1) Surate, II, v. 196; cf. Al-Bejdâwi, ad. loc. vol. I. p. 110.

Digitized by Google

hommages religieux, ce n'est pas au welî thaumaturge des mahométans qu'il adresse ses hommages, c'est en réalité à une série de souvenirs qui nourrissent l'orgueil de la tribu. Le titre de sheikh donné par les Bédouins au personnage qui repose dans le tombeau est également à prendre dans le sens que leur langue prête à ce mot, et non dans celui que lui donnent les habitants des cités : c'est l'ancien de la tribu et non le savant, le pieux, le saint. Ces titres là, le Bédouin ne les reconnaît pas ; il ne les emploie pas non plus. La manière dont M. Renan a caractérisé le peuple arabe dans son essai sur « Mahomet et les commencements de l'Islâm » est tout particulièrement vraie des Arabes du désert : « Ce peuple n'avait pas le sens du *saint*, mais en revanche il avait le sentiment très vif du réel et de l'humain[1]. »

Il n'est pas de critérium plus sûr pour l'appréciation de la direction spirituelle et morale d'un groupe social ou d'un individu isolé que l'objet de son admiration. Quand nous connaissons les personnes et les caractères qu'un peuple ou une communauté religieuse tient pour dignes de son admiration, qui sont proposés à l'exemple de la jeunesse comme indiquant le véritable but de l'existence, quand nous connaissons la couronne de traits légendaires que l'on tresse autour du front des héros, nous connaissons en même temps les aspirations spirituelles, la conception morale que le groupe en question se fait du monde. Dans la description de la vie d'hommes considérables, on devrait attacher un intérêt de premier ordre à constater quels étaient les personnages favoris du héros de la biographie. Nous verrions alors combien souvent les caractères de l'homme se prononcent suivant les objets de leur admiration. Ampère, dans son *Histoire littéraire de la France avant le XIIe siècle*, » fait cette remarque excellente, qu'il est d'une grande signification pour la caractéristique des personnages dirigeants de cette époque de savoir quels étaient leurs saints préférés, que, dans

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 1851, p. 1070.

Digitized by Google

ce cas, nous possédons une indication incontestable de toute l'individualité spirituelle de la personne en question. Cette observation se vérifie au plus haut point quand il s'agit des saints des Bédouins.

Nous avons déjà fait voir que le culte des saints chez les Bédouins ne présente point un caractère confessionnel ou religieux, ni qui appartienne proprement à l'Islamisme. Les welîs des Bédouins n'en seraient pas moins vénérés, les mêmes traditions des plus hautes vertus bédouines continueraient de se rattacher à leurs tombeaux, quand même Mohammed n'aurait jamais existé et ne leur eût jamais enseigné une religion « dont leurs ancêtres ne savaient rien. » Le welî bédouin n'intercède pas auprès de Dieu pour les pécheurs qui l'invoquent; on ne saurait prétendre non plus qu'il soit avec Allâh dans un rapport spécial. Il est le défenseur de la propriété, le vengeur du parjure, le patron du droit d'hospitalité et d'asile.

Mais tomber sur de pacifiques caravanes quand elles ne sont pas alliées à la tribu, enlever leurs troupeaux, s'emparer de leurs biens, livrer ceux qui les défendent au tranchant de l'épée, ce sont là aussi des vertus bédouines, surtout quand ce pillage a pour objectif les habitants détestés des villes. Le Bédouin admire profondément ces héros du désert que nous traiterions, avec nos idées, de voleurs de grand chemin. Quand nous lisons la fidèle description de la vie du désert que nous offre le roman d'Antar, au moment où notre sens européen du droit réclame toute une ligne de potences pour punir la série de meurtres, de vols et de cruautés dont chaque épisode est rempli, survient au contraire une couronne de kasidas, des plus exagérées, où sont chantées et célébrées les vertus des héros qui ont commis toutes ces abominations sous nos yeux. Nous devons en conséquence supposer tout naturellement qu'au nombre des objets de l'admiration des Bédouins, parmi les tombeaux que la population visite avec une piété religieuse et qu'elle vénère comme assurant à la tribu protection et sauve-

Digitized by Google

garde, il peut se trouver aussi quelqu'un de ces hardis brigands qui ont pratiqué les maximes des Bédouins sur la distinction du mien et du tien, sur la conduite à tenir à l'égard des bourgeois et des membres des tribus non alliées, avec l'approbation de tous leurs contemporains. Et c'est aussi ce que nous trouvons en fait. Le tombeau le plus renommé de cette espèce est celui du redoutable brigand bédouin Abû Ghôsh, dont le nom ne manque à aucune relation ancienne de voyage en Palestine. Chaque voyageur faisant le pèlerinage de Jérusalem peut visiter son tombeau facilement. Le redoutable chef était établi avec sa troupe sur la route entre Ramleh et Jérusalem près de Kiriath al-'Inab, la Kiriath Jeârim biblique, et pendant longtemps il fut l'effroi de tous les pèlerins jérusalémites sans distinction de confession. Rarement une caravane de pèlerins put se dérober à ses attaques; le vol et le pillage étaient son occupation, son métier. Le gouvernement turc se montra toujours faible et impuissant en présence de pareils faits. Mais quand Ibrâhîm-Pacha occupa la Syrie et s'efforça d'y inaugurer une ère de sûreté et d'ordre, son premier soin fut de mettre fin aux entreprises, aux expéditions des Bédouins. Abû Ghôsh fut exécuté comme un vulgaire brigand. Mais le tombeau du chef est l'objet d'un culte pour les Bédouins qui campent autour du vieux nid de pillards de Kiriath-al-'Inab. C'est le tombeau d'un martyr du Bédouinisme, bien essentiellement différent des martyrs de la foi (Shuhadâ'), au tombeau desquels se rend le pieux musulman avec une respectueuse émotion.

L'énergique intervention d'Ibrâhim-Pacha contre les voleurs de grand chemin de la vallée du Jourdain, a créé encore d'autres tombeaux de saints de la même nature que celui d'Abû Ghôsh. Aux environs du cloître de Mâr-Sâba, dont la construction, qui ressemble plutôt à une forteresse qu'à l'habitation de moines pacifiques, fait voir à elle seule les dangers auxquels étaient exposés les prêtres tranquilles de la part des fils du désert qui habitent les environs[1], se trouve

(1) Christ. Fuerer, Itinerarium (Norimb. 1620) p. 74: « Neque vero frustra

Digitized by Google

la « vallée sainte » où les brigands de la tribu d'Abû-Nusejr, mis à mort par le pacha nommé plus haut, ont reçu la sépulture. Quand un Arabe passe par la « sainte vallée, » il ne manque pas de prononcer avec respect les paroles : « Destûr jâ mubârakîn, » c'est-à-dire : « Avec votre permission, ô bénis ! » et s'approchant davantage, il baise successivement les monuments qui désignent les tombeaux. Un peu plus loin, près de la mer Morte, aux abords d'Engeddi, nous rencontrons, au nord de l'emplacement que l'expédition anglaise a reconnu comme correspondant à cette localité biblique, les tombes des héros de la tribu Rushdijjâ, qui sont l'objet des mêmes hommages de la part des Arabes [1]. C'est un des solides mérites de l'expédition topographique anglaise d'avoir apporté une attention spéciale à ces éléments si importants de l'histoire de la civilisation, qui jettent tant de jour sur la vie intellectuelle et les tendances morales du peuple dont elle a soumis les demeures à une investigation géographique et topographique aussi approfondie. Nous pruntons encore à leurs récits le fait suivant.

Dans la Dôthân biblique, là où les frères de Joseph vendirent comme esclave à une caravane allant en Égypte le favori de leur vieux père, se trouve une chapelle dédiée au sheikh Shible. Ce sheikh n'était pas autre qu'un fameux chef de Bédouins qui pillaient les grands chemins, dont fut victime entre autres le voyageur Maundrell qui visitait la Palestine au XVIIe siècle. Le saint susnommé pilla complètement la caravane de Maundrell; après sa mort il fut mis au rang des saints, et son tombeau vénéré regarde aujourd'hui plus pacifiquement le voyageur du haut d'une colline élevée que ne l'avait fait le sheikh de son vivant. « Ce n'est pas, dit Conder, le seul bandit auquel le panthéon syrien ait ouvert ses portes. »

coenobium istud tam probe munitum est. Quttidie enim Arabes praedones catervatim adventant et eleemosynam petunt, quod sanè pessimum juxta atque pauperissimum hominum genus est, qui montium speluncas incolunt herbarumque victu miserrimo, ferarum more victitant. »

(1) Conder, Tent Works in Palaestina. Vol. I, p. 20, 116, vol, II, p. 289.

Digitized by Google

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

MYTHOLOGIE LATINE

Le voisinage et la préséance du *Bulletin de la mythologie grecque*[1] simplifient considérablement la tâche du rapporteur chargé de dresser le bilan des études concernant les religions italiques. L'Italie et la Grèce ont, en ce qui concerne leur civilisation, non pas une histoire commune, mais une histoire qui a commencé par la communauté de race et fini par la communauté d'idées. Par conséquent, les travaux d'ensemble faits sur la mythologie grecque, les théories générales qui lui sont applicables, touchent et profitent à la mythologie latine qui se réduit pour nous, la plupart du temps, à la mythologie romaine.

Cependant, il ne faudrait pas abuser des affinités intrinsèques que l'on constate entre la Grèce et l'Italie pour confondre, c'est-à-dire embrouiller l'une par l'autre, l'histoire des religions élaborées dans l'une et l'autre péninsule. La fréquentation des auteurs classiques de l'âge gréco-romain nous a donné sous ce rapport des habitudes d'esprit déplorables, contre lesquelles les mythographes contemporains s'efforcent de réagir. Un homme instruit, mais formé par l'exégèse banale dont se contente d'ordinaire l'enseignement classique, ne connaît que les dieux grecs et ne les connaît que sous des des noms latins, autrement dit, des noms d'emprunt; de sorte qu'il risque d'ignorer également le véritable caractère des deux systèmes religieux ainsi enchevêtrés et travestis. Ce qu'il voit dans Neptume, par exemple, c'est le Poseidon grec,

(1) Voyez la *Revue*, Tome II, p. 52.

Digitized by Google

avec son trident et ses coursiers écumants. Mercure est pour lui l'industrieux et éloquent Hermès, et il ne voit pas pourquoi Minerve ne serait pas la patronne d'Athènes.

Il y a longtemps que la confusion a commencé, car ce sont les anciens eux-mêmes qui nous l'ont léguée, et, jusqu'à ce que la critique moderne eût aussi appliqué ses procédés à l'histoire des religions, elle a été continuée, encouragée au besoin, avec une parfaite candeur, par les savants les plus versés dans la matière. Que l'on parcoure du regard la série des questions de mythologie mises au concours par l'Académie des Inscriptions entre 1767 et 1780, on verra qu'il s'agit toujours d'étudier Saturne, Jupiter, Junon, Apollon, Diane, Minerve, Vénus, Cérès, Proserpine, Pluton « chez les différents peuples de la Grèce et de l'Italie ». La formule est invariable, et elle ne signifie pas, on le voit de reste, qu'il faut restituer aux différents peuples leur religion propre, mais bien que les concurrents doivent colliger dans toutes les traditions de quoi composer, par voie de synthèse, le type mis à l'étude.

Cette absence de distinction entre les croyances et les cultes des deux moitiés du monde classique est la raison pour laquelle nous négligerons, dans cette revue rétrospective, toutes les dissertations mythographiques qui dorment dans les in-folios de Grævius[1] et les Mémoires de l'ancienne Académie des Inscriptions[2]. Nous ferons table rase de tout ce qui a précédé la rénovation des études historiques, accomplie, en ce qui concerne l'antiquité gréco-romaine, sous l'influence de Niebuhr.

L'impulsion donnée à l'esprit critique par Niebuhr ne pouvait manquer de se manifester dans le domaine des recher-

(1) Grævii *Thesaurus antiquitatum romanarum*. 12 vol. fol. Traj. ad Rhen. 1694-1699, continué par le *Novus Thesaurus* de Sallengre (Hag. Com. 1716-1719. 3 vol. fol.) et les *Supplementa utriusque Thesauri* de Poleni (Venet. 1730-1740. 5 vol. fol.). La mythographie proprement dite y est faiblement représentée.

(2) On trouvera l'indication des travaux auxquels il est fait allusion dans la *Table générale et méthodique des Mémoires contenus dans les recueils de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et de l'Académie des Sciences morales et politiques*, par E. de Rozière et E. Chatel. Paris. Durand. 1856 (p. 80-82).

Digitized by Google

ches mythologiques. C'est l'apparition du livre de Hartung qui a acheminé l'étude de la religion romaine et, en général, des religions italiques, dans une vie nouvelle[1].

L'ouvrage de Hartung n'est plus indispensable aujourd'hui qu'on a rectifié et dépassé les résultats de ses recherches; mais il fallait pour l'écrire plus que de l'érudition. Hartung sépare nettement la religion romaine de la religion grecque. Il a conscience d'innover en cette matière, et il ne laisse pas ignorer qu'il renonce à invoquer le fatras des vieilles dissertations pour ne tenir compte que des « sources » antiques. A plus de quarante ans de date, on peut encore citer, pour établir le point de vue où se place la science actuelle, une page de son vigoureux manifeste. « L'auteur, dit-il, pour des « raisons qui se trouvent développées dans le corps de l'ou- « vrage, s'est interdit toute comparaison et s'est borné à « retracer la foi d'un seul peuple. Il a choisi pour objet de « ses études la religion qui lui a paru à la fois la plus impor- « tante et la plus délaissée : la plus importante, parce que « les institutions et les coutumes romaines ont, dans la tran- « sition progressive du paganisme au christianisme, exercé « sur la constitution de l'Église d'Occident une influence « considérable; la plus délaissée parce que, habitué comme « on l'était — et bien à tort — à rechercher le fonds des « religions antiques dans leurs légendes, et ne trouvant point « à celle-ci de mythologie richement épanouie et mûrie, on « ne lui reconnaissait aucune autonomie. Cette limitation du « sujet a eu ses avantages et a donné des résultats qu'on n'eût « pu atteindre par une autre manière de procéder. C'est de « cette façon seulement qu'il a été possible de séparer l'élé- « ment indigène de l'apport étranger, ce qui est authentique « de ce qui ne l'est pas; c'est ainsi qu'on a pu suivre à la « trace l'origine, la multiplication, le changement et la dégé- « nérescence des cultes, en un mot, esquisser une histoire « de la religion. Il y a un résultat entre autres qui ressort de

(1) J. A. Hartung, *Die Religion der Rœmer nach den Quellen dargestellt*. Erlangen. 1836, 2 vol. in-8.

Digitized by Google

« ces recherches et qui paraît être de la plus haute impor-
« tance ; c'est que la religion romaine, durant l'âge classique,
« s'est complètement transformée sous l'influence des divi-
« nités étrangères, particulièrement des dieux grecs et de
« leurs biographies légendaires, et s'est trouvée à la fin
« comme étrangère à elle-même. Il y a eu un vieux temple
« qui a disparu sous une construction postérieure : puis, les
« deux édifices se sont écroulés et nous sommes obligés
« maintenant de chercher les débris du premier sous les
« ruines du second. » On ne saurait mieux dire, et il n'est que juste de reconnaître que le livre tient les promesses de la préface. Ce premier plan d'ensemble, une fois dressé, permettait de mieux diriger les investigations ultérieures. Il restait à approfondir le détail et aussi à éliminer de la science, au moins jusqu'à nouvel ordre, un goût trop envahissant pour les considérations théologiques et philosophiques[1], goût que Hartung doit un peu à l'hégélianisme et beaucoup aux *Symboliques* de Creuzer et de Baur. L'étude des religions a pour stimulant nécessaire un grain de philosophie ; mais il ne faut pas devancer l'heure des conclusions. Enfin, sur le terrain de l'histoire proprement dite, Hartung n'est pas encore assez affranchi des idées de Niebuhr sur les prétendues légendes héroïques de l'ancienne Rome.

Moins pressés d'aboutir, d'autres érudits s'attachaient à réunir les éléments d'une systématisation définitive, critiquant les textes, classant les matériaux fournis par les inscriptions et les monuments figurés, s'essayant parfois à des reconstructions partielles. Comme les *Antiquités* de Varron sont la source commune où ont puisé tous les écrivains postérieurs, Krahner, puis Merkel, s'occupaient d'en discuter la valeur et d'en ordon-

(1) On ne mentionne ici que pour mémoire l'ouvrage posthume de Benjamin Constant, *Du polythéisme romain, considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*. Paris. 1833, 2 vol. in-8. Le but de l'ouvrage est tout philosophique : il s'agit de comparer le polythéisme ancien et le théisme moderne. Le polythéisme romain est choisi comme terme de comparaison, sur la foi de Denys d'Halicarnasse, parce qu'il est plus *moral* que la mythologie grecque : mais c'est bien l'esprit et l'histoire du polythéisme en général que visent les considérations de l'auteur.

Digitized by Google

ner les fragments[1], et Ambrosch s'efforçait de reconstituer, avec les débris des anciens rituels, le premier fonds authentique de la religion romaine[2]. Ambrosch est de ceux qui ont le plus fait pour l'ordre d'études dont il est ici question. Dans le recueil de monographies qu'il intitule modestement *Études et Indications*[3], il cherche à tracer la topographie religieuse de l'ancienne Rome et à préciser, d'après le lieu où ils se sont attachés, l'origine, l'âge et la nationalité des divers cultes. Il a été amené ainsi à grouper autour du foyer de Vesta les dieux de la Rome primitive et à reconnaître dans le Capitole le centre de la religion d'État, religion mixte comme la population de la cité agrandie. Il a de plus formulé, d'une façon très nette, le plan à suivre pour raccorder les recherches de détail, mettant d'un côté la religion proprement dite, de l'autre, les sacerdoces et le droit sacré, et faisant, dans la religion, la part du Latium et la part des influences étrangères, c'est-à-dire, de l'Étrurie et de la Grèce.

L'invasion des idées grecques et particulièrement de la légende d'Énée en Italie est le sujet complexe et ondoyant du livre de Klausen, *Énée et les Pénates*[4]. En réclamant pour les religions de l'Italie une certaine autonomie originelle, la nouvelle école n'entendait pas nier, tant s'en faut, l'influx postérieur des idées du dehors. Klausen a voulu montrer, par un exemple, de quelle façon la brèche s'est ouverte. Mais il s'est jeté dans son sujet avec une telle furie d'érudition, une telle pléthore de souvenirs, avec un esprit si prompt à saisir et à créer des analogies, qu'en dépit des divisions et subdivisions, il est absolument impossible au lecteur le plus exercé de débrouiller ce fouillis de 1,252 pages. Klausen aurait

(1) L. H. Krahner, *Comment. de Varronis antiquitatum libris XLI*. Halle. 1834. R. Merkel, *De obscuris Ovidii Fastorum* p. I-CCXCIV (Prolégomènes de l'édition des *Fastes*). Berolin. 1841. Cf. L. Lacroix, *Recherches sur la religion des Romains d'après les Fastes d'Ovide*. Paris, 1846.

(2) J. A. Ambrosch, *Obss. de sacris Romanorum libris*, Vratisl. 1840. *Ueber die Religionsbücher der Rœmer*. Breslau, 1843.

(3) *Studien und Andeutungen im Gebiet des altrœmischen Bodens und Cultus*. I Heft. Breslau, 1839. *Quæstiones pontificales*, ibid. 1847-1851.

(4) R. H. Klausen. *Æneas und die Penaten : Die italischen Volksreligionen unter dem Einfluss der griechischen*. Hamburg und Gotha. 1839. 2 vol. in-8.

Digitized by Google

mérité l'épithète homérique de νεφεληγερέτα : on le consulte de temps à autre, mais on ne le lit guère.

Après Hartung et Ambrosch, l'étude de la religion romaine se partage, comme de raison, en deux ordres de recherches, portant sur les *croyances* et les *institutions* religieuses.

La mythologie romaine est à peu près fixée et ne comporte plus que des additions ou des rectifications de détail provenant soit des textes épigraphiques et des monuments, soit de l'analyse philologique des noms divins[1]. Cependant la connaissance que nous en avons est indéfiniment perfectible en ce qui concerne ses origines et son évolution. La mythologie comparée, bien qu'elle trouve plus de points d'appui en Grèce, a, de ce côté, des services à rendre. On ne lit pas sans profit un ouvrage de premier ordre comme celui de Preuner[2], des dissertations comme celles de H. Usener[3], qui se sert d'usages populaires encore existants chez divers peuples modernes pour deviner le caractère primordial des fêtes et des dieux de l'Italie. Il y a aussi à déterminer, si faire se peut, avec plus de précision que ne l'a pu faire Ambrosch, soit les éléments des diverses religions italiques considérées en elles-mêmes, soit leur apport à la religion romaine[4]. Mais il faudrait pour cela que la civilisation de l'Italie, en dehors de Rome et avant les Romains, nous fût mieux connue, et, à moins de révélations imprévues, il ne semble pas qu'il y ait à espérer aujourd'hui de résultats bien satisfaisants sur ce terrain. La religion étrusque est toujours, en dépit de bien des efforts, un

(1) Voy. par exemple, H. Jordan, *De Genii et Eponæ picturis Pompeianis* (Annal. di Corr. Archeol. 1872, p. 19-55). *De sacris quibusdam in hemerologio fratrum Arvalium commemoratis* (Ephem. Epigraph. IV, p. 227-248. 1873). F. Robiou, *Nom et caractère du Mars des anciens Latins* (Mém. Soc. ling. II, p. 205-212). Ad. Michaelis, *L'infanzia di Marte sopra cista Prenestina* (Annal. Corr. Archeol. 1873, p. 231-239). C. L. Visconti, *Due monumenti del culto della Fortuna sul Quirinale* (Bull. municip. 1873, p. 201-211). E. Labatut, *Flore et son culte religieux d'après les textes et les monuments*. Paris, 1873.

(2) A. Preuner. *Hestia-Vesta; ein Cyclus religionsgeschichtlicher Forschungen*. Tübingen, 1864.

(3) H. Usener, *Italische Mythen* (Rhein. Mus. XXX [1874], p. 182-229.

(4) Cf. Hertzberg, *De diis romanorum patriis*. 1840. Walz, *De religione Romanorum antiquissima*. 1845. Schœmann, *Diss. de diis manibus, laribus et geniis*. 1840. Zinzow, *De pelasgicis Romanorum sacris*. Berlin. 1851.

Digitized by Google

catalogue de noms divins entourés de conjectures, et l'on a eu bien peu de chose à ajouter au livre de O. Müller[1] pour le tenir au courant.

De même, les traités de mythologie romaine comme ceux de H. Schwenck, de E. Gerhard et de L. Preller diffèrent plus par la méthode que par le fond[2]. Le manuel de L. Preller, mieux étudié que le travail un peu superficiel de Schwenck, plus accessible que le résumé écrit avec une concision prétentieuse par Gerhard, a chance de rester longtemps encore en possession du premier rang qu'on a renoncé à lui disputer.

Mais, si la mythologie proprement dite est un champ qui a été rapidement moissonné, parce qu'il est relativement stérile, il n'en est pas de même des institutions religieuses, qui dépassent de beaucoup en importance historique le relevé des croyances. C'est qu'en effet toute la religion pratique est là : on passe de la région des idées dans celle des faits. Cette partie des antiquités romaines comporte elle-même deux subdivisions: le *culte* et le *sacerdoce*, les rites et ceux qui ont mission de les appliquer. Comme il s'agit ici de réalités attachées au sol romain, la confusion d'idées qui a empêché si longtemps de séparer la théologie romaine de la théologie grecque a moins dévoyé les recherches, et il y a encore quelque chose à tirer des élucubrations, généralement prolixes et désordonnées, des érudits d'autrefois. Le *Thesaurus* de Grævius en contient un certain nombre, et on trouvera citées dans les ouvrages plus récents celles qui ont quelque valeur. Les inscriptions ont fourni aussi des textes plus

(1) K. O Müller, *Die Etrusker* Breslau. 1828. 2 vol. in-8. Nouvelle édition revue par W Deecke. Stuttgart 1877-1878.

(2) K. Schwenck, *Mythologie der Griechen, Rœmer*... etc, Frankf. a. M. 1855. E. Gerhard, *Rœm. Mythol.*, (Appendice de la *Griechische Mythologie*. Berlin. 1854-1855, 2 vol. in-8). L. Preller, *Rœmische Mythologie*. Berlin. 1858 (2e édit. revue par R. Kœhler. 1865). Il a paru de l'ouvrage de Preller une traduction française par L. Dietz (Paris, Didier 1865). Je dis *traduction*, parce que je suppose que M Dietz a fait grâce au texte. Quant aux notes, il les a supprimées. Le titre même lui a paru trop austère : il l'a remplacé par un titre de Revue : *Les dieux de l'ancienne Rome*. On ne traite pas un bon livre avec ce sans-façon et le public français avec des attentions aussi méprisantes.

Digitized by Google

abondants : on possède des fragments de 19 calendriers [1], 96 protocoles des réunions de la confrérie des Arvales [2], et les *Tables Eugubines* [3] ont permis de comparer quelques pages du rituel des augures ombriens avec les pratiques romaines.

C'est encore à Ambrosch qu'il faut attribuer le mérite d'avoir mesuré l'étendue de la tâche et indiqué la méthode à suivre. Le culte est, de toutes les institutions religieuses, celle qui touche le plus près aux croyances. A Rome surtout, on ne connaît le dogme que par le culte. Celui-ci est donc un sujet d'étude resté comme indivis entre les mythographes et les historiens. Ceux-ci se sont occupés de préférence de l'organisation du sacerdoce. L. Mercklin a exposé avec une netteté remarquable des vues d'ensemble sur les corporations sacerdotales. Il a commencé par étudier chez elles, à la façon d'un physiologiste, la fonction principale, la fonction de nutrition, et il a écrit un livre utile sur la *cooptation* chez les Romains [4]. Puis, il s'est efforcé de tracer à l'étude des divers sacerdoces un plan qui guidât les recherches de détail. Ces recherches ont produit une quantité d'écrits de toute sorte dont il est inutile de dresser ici la liste. Chaque sacerdoce a son histoire; il a aussi sa compétence spéciale, fragment du « droit sacré [5] », qui peut être, comme chez les Pontifes, le

(1) On les trouve aujourd'hui rassemblés dans le premier volume du *Corpus Inscr. Latinarum.*

(2) Ces *Acta*, gravés sur le marbre, proviennent tous de fouilles exécutées sur l'emplacement du *lucus Deae Diae*. Les premiers, découverts (au nombre de 67) entre 1570 et 1795, ont été publiés par Gaetano Marini, *Gli Atti e monumenti de' fratelli Arvali*. Roma. 1795 : les autres, trouvés de 1867 à 1869, par G. Henzen, *Acta fratrum Arvalium quæ supersunt*. Berlin, 1874. *Corp. Inscr. Latin*. VI, n. 2023-2119.

(3) Sur les *Tables Eugubines*, voy. le premier volume de cette *Revue*, p. 201.

(4) L. Mercklin, *Die Cooptation der Rœmer : eine sacralrechtliche Abhandlung*. Mitau und Leipzig. 1848. *Ueber die Anordnung und Eintheilung des rœmischen Priesterthums*. Petersb.-Leipzig. (Mél. Acad. Pétersb.). Cf. A. Gemoll, *De cooptatione sacerdotum Romanorum*. Berlin. 1870. H. Oldenberg, *De inauguratione sacerdotum Romanorum* (Comm. in honor. Th. Mommseni. Berlin. 1877, p. 159-162).

(5) Le droit sacré se trouvait formulé, pour la période postérieure à 509, dans les *Commentarii pontificum*; pour la période royale, dans ce qu'on appelait les *Leges regiæ*, codifiées en *Jus Papirianum*. Sur les *leges regiæ*, voy. le travail bien connu de Dirksen (Leipzig; 1823). Cf. Scheibner, *De legibus Roman. regiis*. Erfurt. 1824. E. von Lasaulx, *Ueber die Bücher des Kœnigs Numa* (Abh. d. Bair. Akad. Histor.-Philol. Cl. V, p. 83-130). München 1849.

Digitized by Google

droit sacré tout entier envisagé au point de vue de la responsabilité de l'État. Le « droit pontifical », depuis Gouthières jusqu'à Lübbert[2], a été l'objet de nombreux travaux qui m'ont aidé, il y a dix ans, à rendre moins défectueux mon essai sur les *Pontifes de l'ancienne Rome*[2]. Depuis, M. Th. Mommsen a défini, avec sa sûreté de main habituelle, la compétence administrative du Souverain-Pontife considéré comme magistrat[3]. C'est le point précis où l'autorité religieuse et l'autorité civile se touchent et se soudent l'une à l'autre. Le droit augural a été également traité en passant par M. Mommsen[4]. Les autres fonctions sacerdotales n'ont pas, à beaucoup près, le même intérêt juridique[5].

En ce qui concerne les institutions religieuses, culte et sacerdoce, tous les résultats acquis ont été résumés par M. J. Marquardt[6] dont le livre est et restera longtemps encore le répertoire le plus complet de renseignements sur la matière.

M. Marquardt a fait précéder son exposé d'une histoire abrégée de la religion romaine, c'est-à-dire, de ses origines et de son altération progressive par l'effet des religions étrangères. Cette histoire ne peut guère se détacher des études spéciales dont il a été question jusqu'ici ; mais elle a été cependant quelquefois traitée comme un sujet à part. Krahner a esquissé la décadence de la religion d'État jusqu'au

(1) Jac. Gutherius, *De veteri jure pontificio Urbis Romæ libri IV*. 1612. (Græv. Thes. V, p. 1-224). E. Lübbert, *Commentationes pontificales*. Berlin, 1859.

(2) Paris. Franck-Vieweg. 1861. VIII-439 p. 8°.

(3) Th. Mommsen, *Rœmisches Straatsrecht*, II, 1, p. 17-70 [*Die magistratische Befugniss des Oberpontifex*], Leipzig. 1877. Cf. C. Schwede, *De Pontificum collegii Pontificisque Maximi in republica potestate*, Lips. 1874.

(4) Th. Mommsen, *op. cit.* I, p. 77-114 [*Das Auspicium*]. Leipzig. 1875. Collections de textes auguraux ou ayant trait aux augures par Galetschky, *Fragmenta auguralia*. Ratibor. 1875. Brause, *Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiæ*. Pars. I. Lips. 1875. P. Regell, *De augurum publicorum libris*. Pars I. Vratisl. 1878.

(5) Voy. par exemple, J. Marquardt, *De Romanorum ædituis* (Comm. in honor. Mommseni. Berlin. 1877. p. 159-162). Dessau, *De Sodalibus et flaminibus Augustalibus* (Ephem. Epigr. III, p. 205-229). G. B. de Rossi, *I collegii funeratrici famigliari et privati* (Ibid. 705-711). P. Clairin, *De Haruspicibus romanis*. Paris. 1880.

(6) Ce volume (*Gottesdienstliche Alterthümer*) formait le tome IV de l'ancien *Handbuch der rœmischen Alterthümer*, de Becker-Marquardt ; il constitue le tome VI du nouveau manuel Marquardt-Mommsen.

Digitized by Google

règne d'Auguste[1]. Au delà, le sujet se complique : les provinces copient les rites romains qui se surchargent d'une religion nouvelle, le culte des Césars. Il fallait, pour nous donner un tableau fidèle de l'état des esprits à cette époque, le talent souple et l'érudition variée de M. Gaston Boissier[2]. On connaît la manière et le talent de l'auteur. Il est de ceux qui savent enseigner sans prendre d'allures pédantesques, et tout ce qu'il touche est traité d'une manière définitive.

Si l'on veut esquisser à grands traits, pour n'avoir plus à revenir sur les généralités, l'état actuel des études qui concernent la religion romaine, on peut résumer ainsi les idées courantes.

La religion romaine n'a qu'une *mythologie* tout à fait rudimentaire. Ses dieux sont des forces de la nature, conçues comme des volontés ; forces cachées, insaisissables, qui ne se connaissent que par leurs effets et ne s'individualisent qu'au point de vue d'un acte déterminé.

L'individualité flottante de ces dieux, exprimée d'ordinaire par une épithète ajoutée au nom commun « dieu », « père », « mère, » ne se précise pas assez pour entrer dans une forme humaine. Par conséquent, point d'aventures divines, d'amours et de lignées héroïques. L'épopée, qui vit de tout cela, a été absente du Latium primitif. On a abandonné complètement sur ce point les idées de Niebuhr. Latins et Romains, préoccupés des besoins de la vie, ne tenaient à connaître des dieux que leur nom, afin de pouvoir les invoquer, et leur compétence spéciale, afin de les invoquer à bon escient. Une liste de noms, comprenant les *dii certi*, c'est-à-dire, les divinités chargées de fonctions déterminées, et une liste parallèle de formules d'invocation ayant un pouvoir magique, consti-

(1) L. Krahner, *Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der rœmischen Staatsreligion bis auf die Zeit des Augustus*. Halle. 1837.

(2) G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*. Paris, 1874, 2 vol. in-8. Les ouvrages de Tzschirner, Beugnot, E. Chastel, qui traitent de la destruction du paganisme gréco-romain, appartiennent plutôt à l'histoire du christianisme naissant.

Digitized by Google

tuaient les *Indigitamenta*, qu'on peut regarder comme le Livre de la religion nationale.

Cette religion se réduit donc, en définitive au *culte*, et le culte fait corps avec la société dont il sanctifie tout l'organisme Il y a le culte de la famille, celui de la *gens*, celui de l'État. Le culte de l'État se compose ou bien de dévotions pratiquées par tous les citoyens (*sacra popularia*), ou bien de solennités célébrées au nom de l'État par des prêtres officiels (*sacra pro populo*). Ce deuxième aspect du culte est le côté le plus original de la religion romaine : il a donné lieu à la création d'une série de sacerdoces et à la confection d'un droit sacré dont l'étude n'est pas près d'être épuisée.

En ce qui concerne l'*histoire* de la religion et du culte, on s'accorde à placer à la fin de la période royale, au temps des Tarquins, l'invasion de la liturgie étrusque et de l'anthropomorphisme grec. Sous cette double influence, la théologie officielle se précise; il se constitue un groupe de *dii selecti*, qui ont seuls des statues et des temples : les autres restent à l'état de *dii certi* dans les vieux rituels, ou n'ont plus ni office, ni utilité; ce sont des personnalités vagues (*dii incerti*) que l'on oublie peu à peu. Après les guerres puniques, ce n'est plus l'anthropomorphisme, mais la négation philosophique que les Grecs enseignent aux Romains. Le culte fonctionne toujours, d'un mouvement machinal; mais la foi s'en va, et les lettrés défigurent à leur aise une religion dont les rites n'ont plus de sens. L'empire est témoin d'un réveil du sentiment religieux, mais les religions étrangères sont seules à en profiter. Chacun s'exerce à son gré aux dévotions qui lui plaisent, et le culte des Césars, desservi par les *Augustales*, est désormais le seul symbole religieux d'une cité devenue aussi grande que le monde.

A. BOUCHÉ-LECLERCQ.

Digitized by Google

BULLETIN CRITIQUE

DU

BOUDDHISME EXTRA-INDIEN

(TIBET ET INDO-CHINE)

Le bouddhisme, né dans l'Inde, profondément indien par son caractère, comme par ses origines, n'existe plus dans le pays qui fut son berceau : dès avant le xe siècle de notre ère, il avait entièrement disparu de la péninsule gangétique; mais déjà il avait rayonné dans les contrées avoisinantes et s'y était solidement implanté. Du côté de l'Ouest seulement, sa marche fut subitement arrêtée par les progrès rapides de l'Islam dont le flot montant submergea tout ce qui se trouvait sur son passage et en effaça jusqu'aux dernières traces dans la Bactriane et la Perse orientale. Mais au Tibet et en Mongolie, dans la Chine et le Japon, dans l'Indo-Chine et la Malaisie, le bouddhisme s'était propagé assez rapidement, à diverses époques; et presque partout il s'est maintenu comme religion exclusive ou prédominante, excepté toutefois dans la Malaisie, où il s'est retrouvé en face de l'Islam qui l'a supplanté sans en anéantir les vestiges. Parmi les contrées où le bouddhisme fut porté hors de l'Inde, on doit compter l'Ile de Ceylan qui en devint un centre important, mais qui est considérée comme terre indienne, en sorte que nous pouvons la négliger.

Si donc nous laissons de côté l'Ile de Ceylan, nous pouvons partager le bouddhisme en trois groupes : Bouddhisme tibétain-mongol; — Bouddhisme chinois-japonais: — Bouddhisme indo-chinois-malais. La division habituelle, et, pour ainsi dire, classique, comprend deux sections, le Nord et le

Digitized by Google

Sud; le premier a pour centre le Tibet, le deuxième l'Ile de Ceylan. En effet, ces deux branches sont représentées respectivement par la littérature tibétaine et par la littérature pâlie qui est celle de Birma, de Siam et du Cambodge aussi bien que de Ceylan[1]. Le bouddhisme des Mongols, celui des Chinois et des Japonais appartiennent à la branche septentrionale; ce qui est exact en gros. Cependant l'origine du bouddhisme des Chinois et des Japonais n'est pas encore bien élucidée; ces deux branches se rattachent bien actuellement au bouddhisme tibétain, le bouddhisme chinois directement, le bouddhisme japonais par sa dépendance du bouddhisme chinois; il y a même eu une action ou réaction exercée par le bouddhisme chinois sur le bouddhisme tibétain. Mais si l'on remonte aux premières origines et même à une période plus récente de la propagation, on s'aperçoit que l'enseignement bouddhique a été porté en Chine et au Japon simultanément ou dans des temps divers, du Tibet, de l'Inde elle-même, de Ceylan ou de l'Indo-Chine, sans qu'on puisse déterminer avec précision la part qui revient à ces divers pays dans la formation du bouddhisme chinois-japonais. La solution de ce problème appartient à l'avenir. En attendant on peut toujours rattacher cette branche du bouddhisme à la section du Nord, tout en faisant des réserves sur le caractère mixte de son origine. Ajoutons que, au Japon et en Chine, les religions nationales préexistantes ont conservé assez de force pour se maintenir en présence de la religion nouvelle. Dans les autres pays, il n'en fut pas tout à fait ainsi : quoique le bouddhisme soit loin d'y avoir anéanti les anciennes superstitions, et que, même au Tibet, cette terre bouddhique par excellence, la religion primitive de Bon, ait laissé des traces profondes et ineffaçables, néanmoins, ces

(1) On peut entendre par Bouddhisme du Nord la littérature sanskrite bouddhique, et par Bouddhisme du Sud la littérature pâlie; ce qui ferait rentrer ces deux dénominations du Nord et du Sud dans le bouddhisme indien; mais la littérature sanskrite est si incomplète dans son état présent, et si étroitement liée à la littérature tibétaine, qu'il est presque impossible de rester dans ces limites et de ne pas comprendre dans les désignations de Nord et de Sud le Bouddhisme extra-indien.

Digitized by Google

pays peuvent être à bon droit considérés comme exclusivement bouddhiques; qualification qu'on ne saurait donner à la Chine et au Japon.

Le bouddhisme chinois et japonais pourrait donc être considéré comme formant une classe spéciale. Il en faudrait dire autant du bouddhisme népalais; c'est au Népâl que se sont conservés les débris de la littérature sanskrite du bouddhisme, l'unique représentant du bouddhisme indien proprement dit. Le bouddhisme népâlais est classé dans la section du Nord et avec raison : le lien étroit par lequel le bouddhisme tibétain et même les bouddhismes chinois et japonais se rattachent au bouddhisme népâlais est évident; de nouvelles preuves de l'existence de ces rapports viennent d'être récemment mises au jour. Il est donc difficile de séparer ces diverses branches du bouddhisme les unes des autres, et principalement de celles qui ont, à l'égard des autres, un caractère primitif et original comme le bouddhisme népâlais et le singhalais. Néanmoins pour ne pas trop nous étendre, nous envisagerons spécialement ici deux groupes : le bouddhisme tibétain-mongol et le bouddhisme indo-chinois-malais.

Sans remonter jusqu'à Marco-Polo, qui rapporta de ses voyages en Asie quelques notions sur le bouddhisme et son histoire, on peut dire que les premiers travaux dont le bouddhisme fut l'objet, datent du XVIe siècle et sont relatifs à l'Indo-Chine. Des écrivains français, diplomates, officiers, missionnaires qui furent envoyés à Siam sous Louis XIV, La Loubère est le plus sérieux et le plus complet. Son livre[2] pourrait être le point de départ d'une étude sérieuse du bouddhisme indo-chinois. La tentative scientifique échoua comme la tentative politique. Il faut avouer, du reste, que c'était commencer l'étude du bouddhisme dans des conditions défavorables que de la prendre par une des extrémités. Au XVIIIe siècle, pendant que les missionnaires français

(1) *Description du Royaume de Siam.* Amsterdam, 1714. 2 vol. in-12. Cette édition est la plus commune; il y en a sans doute eu antérieurement.

Digitized by Google

s'évertuaient, en dehors de tous travaux scientifiques, à soutenir leur œuvre chancelante de Siam, des capucins étaient parvenus à s'établir au Tibet, où les avait précédés, en 1625, un jésuite portugais, le père d'Andrada, dont on a la relation, et ensuite un jésuite italien, le P. Desideri, qui parvint à Lhassa en 1715. Ces capucins recueillirent sur ce pays des notes instructives, qui ne servirent alors que pour la rédaction de l'ouvrage informe du P. Georgi l'*Alphabetum tibetanum*[1], où quelques renseignements utiles sont noyés dans une foule de divagations. Plus tard, Klaproth publia ce qu'il y a de mieux dans les notes des missionnaires, une notice sur le Tibet[2]. Mais nous voyons que, du temps du P. Georgi, on était hors d'état d'interpréter un texte tibétain et de comprendre les termes bouddhiques qui s'y trouvaient.

Après les missionnaires italiens, des ambassadeurs anglais envoyés par la Compagnie des Indes, Bogle (1774), et après lui Samuel Turner (1793) visitèrent le Tibet dans les dernières années du XVIIIe siècle : ils se rendirent à Ta-chi-lhumpo, près du deuxième Lama tibétain. En 1811-12, Manning, voyageur anglais, put aller jusqu'à Lhassa. Vers le même temps, je veux dire à la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci, deux officiers anglais chargés de missions diplomatiques, le major Symes, en 1795, et le capitaine Cox, en 1818, visitèrent la Birmanie; en 1782, un missionnaire catholique, San Germano, avait séjourné à Ava, et en 1813, le missionnaire protestant américain, Judson, était venu s'établir à Rangoun; les relations de voyages des deux officiers anglais, la description de la Birmanie par San Germano, le *Dictionnaire birman-anglais* de Judson fournissent de nombreux renseignements sur le bouddhisme birman. Symes donna la première traduction d'un célèbre ouvrage religieux birman, le *Kammaraca*, dont il a été fait depuis d'autres ver-

(1) *Alphabetum tibetanum*, studio et labore F. Augustini Antonii Georgii. Romæ, 1752. 2 parties, 820 pages.

(2) *Breve notizia del regno del Thibet*, dal Fra Francesco Orazio della Penna di Bolli 1730. — Publié dans le *Journal asiatique* de Paris. Janvier 1835.

Digitized by Google

sions et dont le texte, au moins dans sa partie essentielle, a été publié depuis par Spiegel.

Les travaux de tous ces voyageurs ont paru plus ou moins tardivement. La relation du P. d'Andrada a été publiée en français par Parraud et Billecoq, en 1796 : le voyage de Desideri est connu par une lettre insérée dans les lettres curieuses et édifiantes[1]. Des extraits des pages de Bogle ont été publiés avec des épisodes du voyage de Samuel Turner dans le même volume qui contient le voyage d'Andrada[2]; mais le récit complet de l'ambassade de Turner au Thibet[3] a été publié en 1800, en français, par Castera qui a fait paraître la même année une traduction de la relation du major Symes[4]. Le voyage de Cox a paru en 1821, en anglais, et en français en 1825. Quant au travail de San Germano il fut publié en anglais à Rome, aux frais d'une Société anglaise, en 1833[5]. Les papiers de Bogle, dont un très maigre extrait avait été donné par Parraud et Billecoq, d'après une publication anglaise[6], et qui avaient excité dans le temps une très vive curiosité non satisfaite, et ceux de Manning n'ont été publiés que dans ces derniers temps par M. Clements R. Markham, en 1876[7]. Par la date de la publication ils appartiennent au temps présent; par le temps où ils ont été composés ils appartiennent à ce que j'appellerai la première période des études bouddhiques.

(1) Lettre du P. Hippolyte Desideri, missionnaire de la Compagnie de Jésus au P. Ildebrand Grassi de la même Compagnie, dans le royaume de Maïssour (traduite de l'italien). Lettres curieuses et édifiantes. — Mémoires des Indes.

(2) *Voyages au Tibet faits en* 1625 *et* 1626, par le P. D'Andrada, et en 1774, 1784 et 1785, par Bogle, Turner et Pourunguir, traduits par J. P. Parraud et J. B. Billecoq. Paris, l'an IV, in-18.

(3) *Ambassade au Tibet et au Bontan...*, par Samuel Turner, traduit de l'anglais avec des notes, par de Castera. Paris, an IX (1800). 2 vol. in-8.

(4) *Relation de l'ambassade anglaise envoyée en* 1795 *dans le royaume d'Ava*, par le major Michel Symes. — Traduit de l'anglais avec des notes, par J. Castera. 3 vol. in-8. Paris, an IX (1800).

(5) *Voyage du capitaine Hiram Cox dans l'empire de Birmanie*, par A. P. Claalons d'Argé. 2 vol. in-8. Paris, 1825.

(6) *A description of the Birman Empire*, translated by William Tandy. Rome, 1833. In-4.

(7) *Narratives of the mission of George Bogle to Tibet and of the journey of Thomas Manning to Lhassan*, edited by Clements R. Markham. London, 1876. In-8.

Digitized by Google

La première époque est surtout caractérisée par des relations de voyages; la deuxième l'est presque essentiellement par la recherche, l'étude et la traduction des textes faite à la lumière des connaissances fournies par le sanskrit. C'est entre 1820 et 1830, plus encore entre 1830 et 1840 que le mouvement se caractérise. Burnouf et Lassen publient leur *Essai sur le Pâli* en 1826[1]. Upham donne, en 1829 son *Histoire et doctrine du Bouddhisme*[2], bientôt suivie de sa publication sur les *livres sacrés et historiques de Ceylan*[3], ouvrage important et qui, néanmoins, eut peu de succès, soit parce qu'il avait une physionomie trop singhâlaise, soit parce que le *Mahavansa* de G. Turnour[4], précédé d'une savante et instructive préface, et paru en 1837, contribua à le faire oublier, quoiqu'il ne le remplaçât pas complètement. C'est entre 1820 et 1830 que Alexandre Csoma, de Transylvanie venu en Asie pour y chercher en vain le berceau des Magyars, obéissant aux suggestions judicieuses de Moorcroft, s'enferma dans un couvent et y prépara les vastes travaux par lesquels il devait fonder les études tibétaines. Il a publié d'abord en 1834 une Grammaire et un Dictionnaire de la langue des Lamas jusqu'alors fermée (personne avant lui n'avait su interpréter convenablement un seul des textes tibétains que l'on connaissait): il avait déjà divulgué en 1832 quelque chose du résultat de ses travaux, puisque Victor Jacquemont put s'en égayer, (lettre du 22 mai 1832); mais c'est seulement en 1836 que parurent dans les *Asiatic researches*, son analyse des cent volumes du Kandjour, — son index du Tandjour, et sa « notice sur la vie et la mort de Çâkya ». L'analyse du Kandjour

(1) *Essai sur le Pâli ou langue sacrée de la presqu'île au-delà du Gange...* par E. Burnouf et Ch. Lassen, Paris, 1826, in-8.

(2) *The history and doctrine of Buddhisme popularly illustrated* by Edm. Upham, London, 1829, gr. in-4, 43 pl.

(3) *The Mahavansa, the Râjaratnakâri and the Râjavâli forming the sacred and historical book of Ceylon...* edited by Edm. Upham, London, 1833, 3 vol. in-8.

(4) *The Mahavansa in roman characters with the translation subjoined and an introductory essay on Pâli buddhistical litterature* by George Turnour Ceylan, 1837, in-8. — L'ouvrage qui n'a qu'un seul volume est resté inachevé.

Digitized by Google

devint un guide précieux pour tous ceux qui avaient à s'occuper non seulement du Bouddhisme tibétain, mais du bouddhisme en général. Malheureusement ce travail publié en 1836 dans un recueil périodique n'a jamais été ni réimprimé ni traduit dans une autre langue, en sorte qu'il est devenu fort rare, presque introuvable. Pour remédier à cet état de choses, M. Guimet a résolu d'en publier une traduction française, dont nous parlerons plus tard. L'index du Tandjour est aussi fort utile, mais trop bref vu l'étendue de cette collection; quant à la notice sur la vie de Çâkya, elle a été le point de départ d'une publication importante de M. Ed. Foucaux : il en sera question tout à l'heure.

Quelques savants ne tardèrent pas à entrer dans la voie ouverte par Csoma. L'éminent mongoliste de Saint-Pétersbourg, J. J. Schmidt, qui, dès 1830, avait publié un travail sur le troisième monde des bouddhistes en s'appuyant sur les documents Mongols interprétés avec le secours des connaissances fournies par le sanskrit, fut tout naturellement amené à s'occuper de la littérature tibétaine dont la littérature religieuse des Mongols n'est que la reproduction; il donna aux Allemands, en 1841, à Saint-Pétersbourg, une grammaire et un dictionnaire tibétains, comme Csoma en avait donné aux Anglais à Calcutta. Deux ans après, paraissait le texte tibétain et la traduction allemande d'un célèbre recueil de légendes bouddhiques admiré des Mongols sous le titre de *Uliger-ün talay* (« Mer des comparaisons »), le *Damamuko* (tib. *Dzang lun*) « Sage et Fou, » *der Weise und der Thor*, comme l'intitule Schmidt[1].

Cinq écrivains, dont deux plus spécialement adonnés à l'étude des textes, continuèrent, en les suivant de plus ou moins près, Csoma et Schmidt : ce sont MM. Foucaux en France, Kœppen et Emile Schlagintweit en Allemagne, et Wassilief et Schiefner en Russie. Le volume publié par Kœppen en 1859

(1) *Dzang lun oder der Weise und der Thor aus dem Tibetischen übersetzt und mit dem Originaltexte herausgegeben von J. J. Schmidt*, Saint-Pétersbourg, 1843, 2 vol. in-8.

Digitized by Google

sous le titre de « *Hiérarchie et Eglise lamaïques* » et qui forme la seconde partie de son ouvrage intitulé : *La religion du Buddhisme et sa formation* est un résumé très complet et très soigné de ce que l'on sait sur le bouddhisme tibétain, son histoire et son développement. Emile Schlagintweit, dans un ouvrage de luxe, orné de planches, *le bouddhisme au Tibet* mit en œuvre les documents de tout genre rapportés par ses frères de leur mission scientifique; il y donne une analyse d'un livre célèbre, le Mani Kambun. Le volume de Schlagintweit est un de ceux que M. Guimet a résolu de rééditer.

L'ouvrage de Wassilief sur le *Bouddhisme, ses dogmes et sa littérature* promettait d'être très vaste; il était fondé à la fois sur la littérature chinoise et sur la littérature tibétaine. L'auteur avait consulté une multitude d'ouvrages, rassemblé une masse considérable de matériaux; malheureusement le désordre dans lequel étaient ses notes, le peu de soin qu'il avait pris d'indiquer la provenance de ses extraits, peut-être d'autres causes que nous ignorons, empêchèrent la publication de son ouvrage. Il n'en parut que le premier volume portant le sous-titre de « Vue générale, » publié à Saint-Pétersbourg en russe et presque en même temps en allemand[2]; volume très profond. L'auteur s'attache principalement à débrouiller les systèmes philosophiques du bouddhisme et donne l'analyse d'un certain nombre d'ouvrages dont il s'efforce de déterminer le caractère.

Dès 1847, M. Foucaux avait publié le texte tibétain du *Rgya ch'er rol-pa* : c'est seulement en 1860 qu'il en publia la traduction française sous le titre de *Histoire du Bouddha Çâkya-Mouni*[3]. Par son analyse du Kandjour, où il s'étend sur ce livre plus que sur aucun autre, par sa « notice sur la vie et la mort de Çâkya, » où il le met de nouveau et plus largement

(1) *Die Lamaische hierarchie und Kirche* von C. F. Kœppen, Berlin, 1859, in-8.
(2) *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Litteratur* von W. Wassiljew. Erster Theil : Allgemeine Uebersicht. — *Aus dem Russischen übersetzt*, Saint-Pétersbourg, 1860, in-8.
(3) *Histoire du Bouddha Çakya mouni*, par Ph. Ed. Foucaux, Paris, in-4, 1860.

Digitized by Google

à contribution, Csoma avait en quelque sorte désigné ce livre aux tibétanistes futurs. M. Foucaux a donc été bien inspiré dans son choix. Seulement le *Rgya ch'er rol-pa* est un des ouvrages à propos desquels l'étude du bouddhisme indien et celle du bouddhisme tibétain se confondent. Le texte sanskrit existe : il a même été publié. M. Foucaux reprend donc son travail en faisant sa traduction sur le texte original. Cette réédition doit faire partie des publications nouvelles de M. Guimet.

Les travaux de M. Schiefner, décédé le 4 novembre 1879, sont très nombreux; la plupart ont paru dans les recueils scientifiques de Pétersbourg. Il ne fut pas constamment fidèle au tibétain, et, sur la fin de sa carrière, il le délaissa pour l'étude des langues altaïques ; mais il finit par revenir aux études tibétaines et mongoles qui sont le fondement de sa réputation. Même dans ce domaine, ses travaux ne sont pas tous relatifs à la religion. La grammaire tibétaine, la numismatique mongole l'ont souvent occupé ; néanmoins sa contribution aux études bouddhiques est importante. Dès l'année 1849 il avait publié une analyse très complète, presque une traduction d'une « vie de Çâkyamuni » en tibétain, ouvrage indigène, non traduit du sanskrit[1]. Un de ses derniers travaux est celui dans lequel il établit les rapports qui existent entre un ouvrage du Kandjour, le *Udâna-Varga*, et le célèbre recueil de Sentences pâli connu sous le titre de Dhammapada. Il est le premier qui ait donné une traduction satisfaisante du « Sûtra en 42 articles » petit livre très court, mais très important, que De Guignes avait déjà essayé de faire connaître, dont Huc et Gabet avaient rapporté d'Asie en France un exemplaire polyglotte, et donné dans le *Journal asiatique* de Paris une traduction très insuffisante. Un des plus importants travaux de Schiefner est la publication du texte tibétain et de la traduction allemande de

(1) *Eine tibetische Lebensbeschreibung Çâkjamuni's... im Auszug deutsch mitgetheilt von Anton Schiefner*, Saint-Pétersbourg, 1849. in-4, 102 pag.

Digitized by Google

« l'histoire du bouddhisme dans l'Inde » par Taranâtha.

Le bouddhisme indo-chinois a été aussi dans les dernières années l'objet de recherches assez actives. Sans insister sur les travaux qui ne sont pas spéciaux à l'Indo-Chine, mais se rapportent au bouddhisme méridional, comme le Dhammapada publié par Fausbœll en pâli avec traduction latine, et traduit depuis en allemand par Weber, en anglais par Max Müller, en français par Fernand Hû, de divers textes courts publiés à Berlin, à Paris, à Copenhague, enfin de la grande collection du Jâtaka en pâli et en anglais par Fausbœll et Rhys David, laquelle est en cours de publication, nous passerons en revue les travaux venus à notre connaissance, qui sont, à proprement parler, de provenance indo-chinoise.

Citons d'abord les *Etudes et Voyages* du Dr Adolphe Bastian, de Brême, vaste publication où il y a beaucoup trop de choses étrangères au sujet, beaucoup de répétitions et de redites, mais aussi beaucoup de renseignements intéressants et souvent tout à fait nouveaux. Si quelque amateur, doué d'une forte dose de patience, s'imposait la tâche de réunir ce qu'il y a de bon dans cet ouvrage, en élaguant les inutilités, il pourrait faire un excellent recueil très instructif offrant un tableau vivant du bouddhisme à Birma, à Siam, au Cambodge; car le voyageur a traversé tous ces pays.

Il y a eu des publications spéciales à chacune de ces contrées. Pour la Birmanie, un missionnaire français M. Bigandet, et un missionnaire américain, M. Chester Bennett, ont donné l'un et l'autre une vie du Bouddha, traduction de deux ouvrages indigènes, très semblables, et néanmoins différents. Le premier intitulé *Gautama udâna*, éloge de Gautama, a eu deux éditions[3]; il a été publié d'abord dans un

(1) *Târanâtha's Geschichte des Bouddhismus in Indien aus dem tibetischen übersetzt von Anton Schiefner*, Saint-Pétersbourg, 1869, in-8. — Le texte avait paru en 1865.

(2) *Die Vœlker der Œstlichen Asien. Studien und Reisen von Dr Adolf Bastian. Reise in Birman — in Siam — durch Kambodia — in Indischen Archipel* In-8, 5 vol. 1866-1868. — L'ouvrage a une suite qui concerne la Chine et le Mongol, etc.

(3) *The Life or Legend of Gaud ama, the Buddha of the Burmen... the ways*

Digitized by Google

recueil périodique et ensuite à part avec un essai sur l'organisation de la confrérie bouddhique en Birmanie; une traduction française de cet ouvrage toujours publié en anglais a paru, il y a un an ou deux. Le travail de M. Chester Bennett a paru dans le *Journal de la société asiatique* américaine; c'est la traduction du *Mâlâlankaravatthu* « (ornement de la guirlande[1]), » ouvrage non moins instructif que le précédent. Mais un vice commun fait du tort à ces deux publications; les noms propres y sont invariablement reproduits sous leur forme birmane, qui est une altération de la forme pâlie, laquelle est déjà une altération de la forme sanskrite. Or, la règle est de ramener les noms à la forme sanskrite qui est classique[2]; c'est donc reculer que de s'en tenir à la forme birmane. Les traducteurs ont sans doute eu raison de la conserver puisqu'ils étaient hors d'état de restituer les noms sanskrits; mais il suit de là que, si les traducteurs sont incapables de ce travail, les lecteurs sont tenus de le faire pour profiter pleinement de leur lecture. Ces critiques, qu'il était impossible de ne pas faire, ne nous empêchent pas d'être fort reconnaissant à MM. Bigandet et Bennett du secours important qu'ils ont apporté aux études bouddhiques par leurs publications respectives.

Les *Buddhaghosa's Parables* publiées par le capitaine Rogers en 1870 méritent aussi une mention; elles ont été présentées au public sous le patronage de M. Max Müller qui a mis en tête, avec une savante préface, sa traduction du Dhammapada. C'est que le travail du capitaine Rogers se compose d'un certain nombre de récits, qui forment le commentaire du

to heibbam und notice on the phmgyes or Burmen... monks. By the R. Rev. P. Bigandet, Rougeon, 1866; in-8 (2e édition).

(1) *Life of Gaudama, a translation from the burmen book entitled Ma-la len kara vatthu*, by Rev. Chester Bennett, 1852.

(2) Ces noms sanskrits plus ou moins défigurés par les différents peuples qui ont reçu le bouddhisme sont une très grande difficulté que l'on comprend sans qu'il soit nécessaire d'y insister. Il suffira, pour en donner une idée, sans même invoquer des noms indiens, de dire que le nom de Judson devient en birman *Ya-de-than* et que j'ai vu une lettre birmane où le nom de Bigandet était orthographié *Bhi-kau tak*.

Digitized by Google

recueil intitulé Dhammapada, et en sont comme une édition populaire abrégée.

Pour Siam nous avions déjà dans la *Description du royaume Thai*[1] de Pallegoix des détails intéressants sur le bouddhisme et un bon résumé de la vie du Buddha, telle que les Siamois la racontent. Sa grammaire siamoise en latin est aussi très instructive; son dictionnaire est trop mal fait pour rendre tous les services qu'on en pouvait espérer. Depuis, deux écrivains, l'un indigène, l'autre anglais, ont écrit sur le bouddhisme siamois; l'indigène est le Phra-Klang du dernier roi de Siam, Chao phyao Thipakon auteur d'un traité sur les divines religions qu'il discute et compare entre elles sans oublier la sienne propre. Après avoir publié en anglais une analyse de ce livre siamois, M. Alabaster, consul de Sa Majesté britannique à Bangkok, en a donné une nouvelle édition augmentée du Pathama Sompothiyan (Vie du Buddha) et d'un traité sur le Prabat (« bienheureux pied ») empreinte du pied du Buddha. A ce dernier travail est joint un dessin du fameux pied et de 108 figures qu'on prétend y être tracées, mais que personne n'a jamais vues. Quant à la vie du Buddha, on comprend l'importance de la traduction qu'en a faite le consul anglais de Bangkok. Grâce à MM. Schiefner, Foucaux, Bigandet, Bennett, Alabaster, nous avons la vie du Buddha telle qu'elle est racontée au Tibet, en Birmanie, à Siam. Ajoutons, au Népâl, puisque l'original du *Rgya ch'er Rol pa* tibétain fait partie de la collection népalaise.

Le Cambodge est aussi un pays bouddhiste; les ruines remarquables qui y ont été découvertes, et dont la description a été donnée d'une façon plus ou moins complète par Bouillaux, Mouhot, Fr. Garnier, Delaporte, intéressent le bouddhisme. Le véritable caractère paraît n'en avoir pas encore été déterminé bien exactement. L'élément brahmanique doit y être dans une forte proportion, néanmoins il ne manque

(1) *Description du royaume Thai ou de Siam*, par Pallegoix. 2 vol. 1854.

Digitized by Google

pas de figures dont l'origine bouddhique est manifeste.

Enfin, il nous reste à dire quelques mots de la Malaisie: on n'y connaît pas de littérature née du bouddhisme; mais il reste des monuments épigraphiques, dont plusieurs ont été interprétés par les savants de Batavia, et des débris de constructions ornées de sculptures. Le principal de ces monuments celui de Boro Boudour, dont on parlait beaucoup depuis plus de soixante ans mais que l'on connaissait fort peu, vient d'être, de la part du gouvernement hollandais, l'objet d'une importante publication. Un atlas d'environ 400 planches contenant près d'un millier de dessins, cartes et plans, deux gros volumes de texte descriptif et explicatif, l'un en hollandais, l'autre en français, résultat d'une immense travail commencé en 1814, interrompu dès l'origine, repris vers 1842 et continué sans interruption, mais non sans difficultés ni retards jusqu'au temps actuel [2], nous font enfin connaître les plus belles ruines bouddhiques de la Malaisie et offrent à tous ceux que le bouddhisme intéresse un important sujet d'études.

Dans cette revue rapide des travaux dont le bouddhisme tibétain et le bouddhisme indo-chinois et malais ont été l'objet, nous avons signalé plusieurs réimpressions entreprises par M. Guimet. Nous savons que ce travail est déjà commencé. L'analyse du Kandjour de Csoma, la vie du Buddha Çâkyamouni de Foucaux, le bouddhisme au Tibet de Émile Schlagintweit font partie de la collection. — Nous avons déjà dit que le travail de M. Foucaux est refait sur le texte sanscrit avec l'aide de la version tibétaine; nous pouvons ajouter que l'analyse du Kandjour est accompagnée de notes, d'index et de traductions déjà publiées ou inédites de portions du Kandjour, appendices qui, sans rien ôter au travail de Csoma de

(1) Voyez *Exploration des monuments religieux de Cambodge*, par Spooner dans le tome I de la *Revue*, p. 83. (*Note de la Réd.*)

(2) *Boro Boudour dans l'île de Java*, dessiné par T. F. C. Wilsen avec texte descriptif et explicatif par le Dr C. Leemans — traduction française de Van Hamel; Leyde, 1874, in-8, 696 pages. — Partie hollandaise, partie française. — Atlas de 400 planches. — Quoique portant la date de 1874, cet ouvrage n'a été mis à la portée du public qu'en 1880.

Digitized by Google

son caractère primitif, en rendront l'usage plus facile, en même temps qu'ils le complèteront sur certains points. Il ne nous est pas possible d'en dire davantage. Le public jugera par lui-même, sans doute avant qu'il soit longtemps, des services que ces réimpressions peuvent lui rendre.

LÉON FEER.

Digitized by Google

APERÇU GÉNÉRAL

DES

PRINCIPAUX PHÉNOMÈNES RELIGIEUX

(Programme d'un cours élémentaire d'histoire des religions) [1].

INTRODUCTION. — Parmi les idées, les institutions, les pratiques, les sentiments qui, dans la société contemporaine, attirent notre attention et méritent notre intérêt, il y en a auxquels nous appliquons le mot *religieux* (croyances, églises, culte public, sermons, livres sacrés, prêtres, pasteurs, rabbins, fêtes religieuses, prières, œuvres de piété, crainte religieuse, confiance, etc.).

L'histoire de tous les peuples nous fait connaître un grand nombre de phénomènes du même genre.

(1) Le programme qu'on va lire sert depuis un an à un cours élémentaire donné aux élèves des écoles secondaires de Rotterdam (Voyez le Tome Ier de la *Revue*, p. 379). Avant de l'offrir aux lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* nous l'avons modifié et complété sur quelques points. Cependant, même sous sa forme actuelle, il ne prétend être qu'un canevas susceptible de rectifications et de modifications nombreuses, et dont le professeur devra remplir le cadre au gré des besoins de ses élèves et suivant les ressources de son savoir et de ses études. Nous croyons toutefois avoir indiqué, dans la façon dont nous avons distribué la matière, une méthode logique, qui permettra de parcourir dans tous les sens le terrain de l'histoire des religions. L'inconvénient qu'il y a à être promené ainsi de droite à gauche, d'un peuple à un autre, des temps anciens aux époques modernes, et *vice versa*, n'existe pas, à notre avis, pour les élèves auxquels cet enseignement est destiné. Ils ont l'habitude de classer les objets, non pas d'après un ordre chronologique ou géographique, mais d'après les qualités qui les frappent le plus. Il s'agit d'ailleurs d'un cours préparatoire, qui devra être suivi d'une étude plus méthodique et plus étendue des différentes religions, mais qui aura préalablement initié l'élève à la connaissance des phénomènes religieux et à la marche générale de l'histoire religieuse de l'humanité.

Il semblera peut-être à quelques-uns que, dans le choix de nos exemples, nous ayons fait la part trop large à la religion d'Israël et au christianisme. Deux considérations ont surtout motivé cette préférence. D'abord, ces deux religions sont le plus familières au grand nombre des professeurs et des élèves; ensuite, l'élève, ayant la Bible à sa portée, pourra vérifier sur les sources mêmes plusieurs détails de l'enseignement qu'il reçoit.

Il est évident que le professeur laissera de côté tel paragraphe ou tel détail qui lui paraîtra dépasser la capacité intellectuelle de ses élèves. Nous conseillerons même à tous de réserver les *Notes* de l'introduction et le § 4 du chap. I pour des élèves plus avancés. Peut-être le professeur, en faisant un triage parmi les matériaux de notre programme, pourra-t-il s'en servir pour deux cours successifs. Dans ce cas nous recommanderons spécialement pour le cours de seconde année les distinctions faites au nº II du chapitre deuxième.

Nous joignons à notre programme le cadre de celui que notre ami, M. Hooykaas, a rédigé pour le cours supérieur des écoles secondaires, mentionné également dans notre article sur *l'Enseignement de l'histoire des religions en Hollande*. V. H.

Digitized by Google

Ce qui les caractérise, c'est qu'ils se rapportent tous à un ordre de choses élevé et mystérieux (surnaturel ou spirituel, idéal).

Le mot *religion* désigne ou bien un ensemble plus ou moins bien organisé d'idées, d'institutions, de pratiques et de sentiments de ce genre (religion chrétienne, juive, musulmane, égyptienne, grecque, etc.) ou bien la tendance générale de l'esprit qui produit ces phénomènes (un peuple, un homme « qui a de la religion »).

L'objet de la religion, conçu comme une personne, s'appelle *dieu, divinité.*

Note. — Toute religion trouve son origine :

1° Dans le *besoin* des hommes de s'assurer, pour la réalisation de leurs vœux les plus chers, le secours de puissances mystérieuses supérieures et d'entretenir avec elles des rapports plus ou moins intimes ;

2° Dans l'*impression* produite par certains phénomènes du monde matériel ou du monde spirituel, et par certaines expériences extérieures ou intérieures; cette impression vient corroborer les présomptions nées du besoin sus-nommé et en détermine ultérieurement le caractère.

Il a existé et il existe encore dans le monde une très grande *variété* de religions et de phénomènes religieux. (Comparez la mort d'un enfant sacrifié à Moloch avec celle d'un martyr chrétien, le culte des reliques avec l'adoration d'un idéal moral, la glossolalie des visionnaires avec un discours de Bossuet, « les guerres de Yahvéh » avec l'évangile de la charité, etc.).

Note. — Cette variété s'explique :

Par la différence des *vœux* dont les hommes désirent la réalisation (bien-être matériel, bonheur céleste, salut public, avenir national, purification morale, perfectionnement individuel, triomphe de l'église, triomphe de la vérité et du bien, etc.);

Par le caractère différent des *puissances* dont les hommes recherchent l'appui (divinités locales, nationales, universelles, capricieuses, sévères, bienfaisantes, dieux-nature, divinités spirituelles, dieu unique, plusieurs dieux, etc.);

Par la nature différente des *rapports* où les hommes croient se trouver avec leurs dieux (rapport d'esclave et de maître, de sujet et de roi, de justiciable et de juge, de grâcié et de bienfaiteur, de fils et de père, etc.);

Par la diversité des *impressions* produites par le monde extérieur ou par les expériences qui viennent consolider les convictions religieuses et qui en déterminent le caractère (la nature hostile ou favorable, imposante, effrayante ou attrayante; une destinée calme ou agitée; luttes extérieures ou intérieures, etc.);

Digitized by Google

Par la diversité des *sentiments* que l'homme éprouve vis-à-vis de ses dieux et du *culte* qu'il se croit obligé de leur rendre (crainte, respect, confiance, gratitude, amour, culte extérieur, compliqué ou simple, pompeux ou austère, dévotion intérieure, piété, etc.).

La religion change de caractère et ses manifestations se modifient suivant les temps et les lieux, suivant le tempérament et la destinée des peuples et des individus, suivant leur degré de civilisation, de culture intellectuelle et morale.

CHAPITRE PREMIER

LA DIVINITÉ ET LE MONDE DES DIEUX (IDÉES RELIGIEUSES).

§ 1. L'animisme, une philosophie primitive purement fantaisiste (rêves, visions). Le besoin religieux s'y rattache et trouve ses dieux dans des objets habités par des « esprits » ou dans des « esprits » invisibles. (*Fétichisme* et *culte des esprits*). Grand nombre de fétiches chez les nègres, le rôle du hasard dans le choix d'un fétiche [1]. Le fétichisme chez les Israélites : la pierre de Béthel, etc.; l'arche de Yahvéh (I Sam., IV., V. 2 ; Sam., VI) ; les téraphims. — Le fétichisme chez les chrétiens : culte des reliques (la robe sans couture, etc.); la croix ; usage superstitieux de la Bible. — Chez les Mahométans : la Kaâba ; les reliques du prophète. — Fétichisme moderne. Restes de la philosophie animiste : le spiritisme et les tables tournantes.

§ 2. Adoration des *forces de la nature*. Personnification des phénomènes les plus imposants. La lune, le dieu de la vie nomade ; plus tard une déesse, sœur ou épouse du soleil, Astarté, Diane. — Le soleil brûlant (Moloch, Yahvéh), bienfaisant (Baâl). — Le ciel (Ouranos, Zeus, Varouna). — Le culte des astres. — La mer (Poseidon, Neptune). — Le vent (Hermès). — L'orage (Indra, Pallas Athénè). — Le culte du feu très répandu (culte de Mithra), particulièrement chez les Israélites : Yahvéh « un feu dévorant ; » le buisson ardent (effet du soleil couchant), la colonne de feu ; description d'un orage, Psaume XVIII, 8-16 ; Yahvéh se manifeste et punit par le feu du ciel (comp. les foudres de Zeus).

Mythes : Osiris, Samson, Héraclès, Indra, Freyr, Balder, Loki, Pallas Athéné, Wodan et la chasse sauvage, etc. La lutte de Jacob (sens primitif de ce mythe).

§ 3. A mesure que la vie intellectuelle et morale se développe dans l'homme, il cherche surtout dans ses dieux des *qualités spirituelles*. Les anciens dieux-nature se transforment. Indra devient l'idéal de la vaillance

(1) On trouve des détails curieux, entre autres chez Tylor, *La civilisation primitive* (Primitive culture) II pp. 206 svv.

Digitized by Google

(transformation analogue de Samson et d'Héraclès); Zeus, l'idéal de la majesté, le vengeur du droit outragé; Pallas Athénè, la déesse de la sagesse; Hermès, le dieu de l'éloquence; Déméter, la déesse de l'ordre et de la vie de famille; transformations intéressantes d'Apollon. Divinités remarquables des Romains (Janus, Jupiter, Vesta). Osiris devient le dieu du monde de la lumière. Yahvéh, le dieu du désert, devient « le saint d'Israël » (comp. Ps. XVIII, 8-16 avec Isaïe, VI, 1-6).

La divinité conçue *à l'image de l'homme*; bonnes qualités et défauts. Zeus et Héra; les dieux de l'Olympe. Les dieux visitent la terre (Zeus, Apollon, Yahvéh, Genèse, XVIII). Leur jalousie (Prométhée, Genèse, III). Leur versatilité (Genèse, VI, 5, 6; XVIII, 23-33). Leur colère (Iliade, XV, vss. 14 svv.; Nombres, XI, 1; I Samuel, XIV, vs. 37, etc., Psaume XXIX). Leur bonté envers leurs amis, leur miséricorde envers leurs sujets infidèles (Exode, XXXIV, 5-7 et passim). Leur manque de véracité (Hermès le dieu des voleurs; Yahvéh Exode, III, 18; I Rois, XXII, 19 svv.). Leur injustice (Genèse, XVIII, Deutéronome, VII, 9; le dogme de la mort vicaire de Jésus-Christ). — L'homme-dieu du christianisme (l'adoration du Sacré-cœur). Le Bouddha.

§ 4. La divinité conçue comme *esprit pur* (Evang. de Jean, IV, 24), soit comme maître unique, absolu de l'univers : la « Moira » chez les Grecs, « Dieu » chez les juifs et chez les chrétiens, Allah, Brahma (déisme et panthéisme), soit comme principe spirituel du monde (Logos, doctrine chinoise du Tao), soit comme personnification de différentes vertus (chez les Romains) ou de l'idéal moral : Ahuramazda, « le Saint », « le Père céleste », le « Saint-Esprit »; « Dieu est amour » (I Jean, IV, 16); Dieu est la conception idéale de la vérité et du bien.

§ 5. *Hiérarchie des dieux.* — Le dieu suprême et les dieux inférieurs. Zeus le chef de la famille de l'Olympe (Iliade, chant VIII, 5 svv.), Yahvéh le roi céleste (Job, I, 6; I Rois, XXII 19), Yahvéh chef d'armée (Tsébaôth); II Sam., V, 23. 24; II Rois, VI, 16-17).

Serviteurs et *messagers* de la divinité : Hébé et Ganymède, Iris, Némésis, les Néréides et les Tritons. Séraphins et chérubins. Anges; leurs apparitions (l'échelle de Jacob, Abraham, Manoah, amis de Daniel, récits de Noël, Pierre délivré, etc. Gabriel, saint Michel, Raphaël).

§ 6. *Démons* et malins esprits. Esprits méchants dans les croyances animistes. Typhon, Loki, Ahriman, Azazel, Satan (comp. II Samuel, XXIV, 1 avec 1 Chron., XXI, 1). Le diable; la tentation dans le désert (Matth., IV); les possédés (Matth., VIII, etc.); l'empire de Satan, Béelzébuth, Bélial, Mammon, Asmodée, Lucifer. Les dieux du paganisme considérés par les chrétiens comme des démons (I Cor., X, 20. Conversion des peuples germaniques au christianisme). Le diable au moyen âge et chez les réformateurs (Luther à la Wartbourg).

§ 7. *Luttes des dieux.* — Les dieux-nature en guerre les uns avec les

Digitized by Google

autres (Indra contre Vritra ; Osiris contre Typhon, etc.). Combats entre dieux de différentes tribus et de différents peuples (Yahvéh contre les dieux des Cananéens, contre Dagon (I Samuel, v). Kémos, stèle de Mésa, etc.; les dieux de l'Olympe dans la guerre de Troie, Iliade, XIII, 347 svv. XX, 31 svv., etc.) Lutte entre Yahvéh et Baâl (légende du Carmel, I Rois, XIX). Les puissances du bien contre celles du mal : Ormuzd et Ahriman, le Christ et Satan (Apocalypse, etc.)

Les dieux luttent avec les hommes (la lutte de Jacob, Prométhée, les Géants; luttes morales de l'homme).

§ 8. *Images* de la divinité : Idolâtrie. — Les images au point de vue du fétichisme (résidence préférée des esprits), au point de vue du culte de la nature et de la religion spirituelle. Symboles.

Le culte des animaux chez les Égyptiens (Apis, Mnévis). Le taureau d'airain chez les Phéniciens et chez les Israélites; le serpent d'airain, Néhustan. Images bizarres des dieux de l'Inde (de Brahma, de la Trimourti); images du Bouddha; le Jaggarnaut; l'éléphant, etc. — Les images des dieux de la Grèce (Phidias). Les images de saints et de madones chez les chrétiens (Raphaël). Le crucifix.

Attributs : le hibou de Pallas, le paon de Héra, la roue de la Fortune, etc. Le symbolisme du temple de Salomon, les chevaux du soleil, les deux colonnes Boas et Jachin. Les clefs de saint Pierre, l'aigle de saint Jean, etc.

§ 9. *Idées eschatologiques.* — L'avenir des théocraties : la Götterdæmmerung, l'âge messanique avant et après l'exil de Babylone, le « siècle à venir » des Juifs. Livre de Daniel, d'Hénoch, etc.). Le « règne de Dieu » des Chrétiens (I Corinth., XV ; Matth., XXII, XXIV, etc.); le retour du Christ (I Thessal., IV, 16); le règne de mille ans, la Jérusalem céleste (Apocalypse).

Résurrection des morts et immortalité. Le royaume d'Osiris chez les Égyptiens, le jugement des morts. La métempsychose des Hindous, etc. Le Hadès des Grecs. Le Scheôl des Israélites. La résurrection des justes. Le Walhalla des Germains. Le paradis des Musulmans. Le ciel et l'enfer des chrétiens. Idées du moyen âge. Enfer, purgatoire, paradis (le Dante). Le Nirvâna bouddhiste. Idées du spiritisme moderne.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'HOMME VIS-A-VIS DE SES DIEUX (SENTIMENTS ET USAGES RELIGIEUX).

I. *De l'adoration en général ;* sentiments religieux primitifs et principaux usages.

§ 1. *Sentiments.* — La crainte (Genèse, XXVIII, 17 ; Exode, XX, 18-21 ; Juges, XIII, 22 etc.; chez tous les peuples); le sens du mot, « la crainte de Dieu » se

Digitized by Google

modifie. — L'espérance (change successivement d'objet). — La reconnaissance (pour des motifs divers). — Le sentiment d'avoir offensé la divinité (réveillé par une catastrophe, II Samuel, XXI); interprétation religieuse du remords.

§ 2. *Offrandes et sacrifices.* — Au point de vue de l'animisme, on croit que « l'âme » de l'offrande entre dans le monde des esprits; de là l'usage de la brûler; cependant, l'odeur peut suffire aux dieux (Genèse, VIII, 21; I Samuel, XXVI, 19). Les sacrifices chez les Grecs; les bêtes ornées de couronnes. Le somâ des Hindous. Différents genres de sacrifices: suivant la nature de l'offrande (des fruits, des bêtes, des hommes, surtout des enfants; offrandes de Caïn et d'Abel, sacrifice d'Abraham); suivant le résultat à obtenir et les formalités de la cérémonie (chez les Israélites: holocaustes, sacrifices expiatoires ou de propitiation, sacrifices d'actions de grâces, etc.) — La mort de Jésus considérée comme un sacrifice. La messe un sacrifice non sanglant. L'encens chez les catholiques.

§ 3. *Prières et hymnes.* — L'homme parle, chante, crie, pour être entendu de ses dieux (voyez Psaume XXII, 3, I Rois, XVIII, 27-29). L'attitude de l'homme qui prie (attitude différente chez les Grecs, les Romains, les Juifs, les Chrétiens, les Musulmans); formules et formulaires; bandeaux de prières, chez les Juifs; moulins à prières, chez les Bouddhistes; sacrifices de papiers contenant des prières, chez les Chinois. Les prières des Catholiques (le *Pater*, l'*Ave Maria*); livres de prières (le Prayer-Book), prières liturgiques, chapelets, prières publiques et prières faites en secret (voyez Matth., VI, 5 suiv.). Prières à heures fixes (Juifs, Musulmans, Chrétiens), prières à voix basse prières sacerdotales. La prière, expression symbolique et solennelle du besoin religieux.

Chants religieux. Les chœurs de la tragédie grecque. Les psaumes israélites (livre de cantiques du second temple); les chants hamaalôth; orchestres et chœurs de lévites; l'usage des psaumes chez les Juifs actuels. Hymnes catholiques: le « Te Deum », « l'Agnus Dei » etc. Musique sacrée (Palestrina, Bach, Händel, Gounod, etc.). L'orgue. Les chœurs célestes (Luc, II, 13; Apocalypse).

§ 4. *Fêtes religieuses.* — Elément caractéristique du culte de la nature et des religions nationales (la périodicité de certains phénomènes de la nature amène des fêtes périodiques). Fêtes du printemps, de la nouvelle lune, de la mort et de la résurrection du soleil. Les fêtes de la nature se rattachent peu à peu à des souvenirs nationaux et changent de caractère; chez les Israélites: les fêtes des mazzôth, de Pâques, des semaines, des tabernacles; fêtes des Grecs: les jeux olympiques; fêtes des Romains: les Saturnalia; des Germains: la fête de Yule, la Saint-Jean; origine des fêtes de Noël, de Pâques, de Pentecôte des chrétiens. Fêtes ecclésiastiques; chez les Juifs: le Sabbat, le grand jour de l'expiation; chez les Chrétiens: le dimanche, Noël, Ven-

Digitized by Google

dredi-Saint, Dimanche des Rameaux, Pâques, l'Ascension, Pentecôte ; particulières aux catholiques : la Fête-Dieu, l'Annonciation, l'Assomption, le Carême, l'Avent, la Toussaint, la fête des morts, les jours des saints, etc.; particulières aux protestants : la fête de la Réformation ; en Suisse, les jours de jeûne, etc.

§ 5. *Lieux sacrés, cérémonies.* — Choix de certains endroits comme lieux sacrés (exemples dans l'histoire de Noé, d'Abraham, de Jacob, de Samuel, de David, etc.). Bamôth, autels, temples, pagodes, chapelles, églises, cathédrales, mosquées ; bois et bosquets sacrés, fleuves sacrés (Jourdain, Gange) ; la Terre Sainte, le Saint-Sépulcre, le tombeau du Prophète, les cinquante villes qui possèdent les cendres du Bouddha. Lourdes, la Salette, etc.

Les mystères (d'Eleusis, d'Egypte, d'Asie Mineure). Les sacrements des Chrétiens : le baptême, l'Eucharistie (messe, communion) ; la confirmation, la consécration, la confession, le mariage, l'extrême-onction. Le serment.

Le jeûne (chez les Juifs, les Catholiques, les Musulmans). Pèlerinages et processions (à Silo, à Jérusalem, à Rome, à la Mecque, etc.). Cérémonies bizarres des prêtres de Baâl, des derviches musulmans, etc. Auto-da-fé.

II. *Des usages religieux considérés dans leur rapport avec le but que l'homme se propose d'atteindre par ces moyens.*

§ 6. L'homme essaie de *sonder* le mystère de la *volonté divine*. Oracles (Dodone, Delphes, l'éphod, les Urim et Thummim des Israélites ; rôle important du sort sacré chez ce peuple. Josué, VII, 16 sv., I Sam., XIV. David et Abiathar) ; augures et aruspices ; consultation des entrailles des victimes chez les anciens habitants du Mexique, etc. (Les expressions « de bon augure, » de « mauvais augure », « sous les auspices. ») Songeurs et interprètes de songes (Joseph, Daniel ; opinion curieuse de Cicéron sur la matière ; songes de César, de Lucrèce, etc.). Devins et voyants : Balaam, la Sibylle ; songes curieux chez certains peuples pour provoquer des visions (bains de sueur, tabac, opium, etc.). Astrologues. Evocation des morts (I Samuel, XXVIII). Les ordalies.

§ 7. L'homme essaie d'exercer une *influence directe sur la volonté divine*, de la modifier par des artifices surnaturels. Sorciers et sorcellerie, faiseurs de pluie chez les Cafres et les Nègres ; influence magique de reliques, de formules et d'objets sacrés ; exorcisme. Il se met en opposition avec ses dieux et, dans cette lutte, l'emporte parfois. Jerubbaâl, Juges, VI, 31 ; lutte de Jacob. Genèse, XXXII, 28 ; Frithiof contre Ham et Hejd ; Diomède contre Arès et Aphrodité, Iliade, V, 319-352, 847-886.

§ 8. L'homme essaie d'exercer une *influence indirecte sur la volonté divine*, de la tourner *en sa faveur*.

a. Par des *présents*. Sacrifices offerts pour détourner une catastrophe ou pour faire cesser un fléau. (Le Minotaure ; Iphigénie ; Mésa, II Rois, III, 17 ;

Digitized by Google

II Sam., XXI, 14; la mort de Jésus considérée comme une rançon payée à Satan ou comme un sacrifice destiné à apaiser la colère divine.)

b. Par des *menaces* ou par des *promesses*. Le fétichiste menace et frappe souvent son fétiche ; usage analogue chez les Égyptiens vis-à-vis de certains animaux sacrés ; Luther au lit de mort de Mélanchton ; — Vœux : le vœu de Jephthé, de la mère de Samuel ; vœux nombreux du temps des croisades, enfants voués au blanc et au bleu au moment de leur naissance ; églises et chapelles construites pour remplir un vœu ; ex-votos.

c. Par des *pénitences*, des *prières*, des *supplications*. Intervention d'Abraham en faveur de Sodome ; touchante intervention de Moïse en faveur de son peuple, Exode, XXXII, 9-14 ; Nombres, XIV, 13-19 ; de David ; II Samuel, XXIV, 16-17 ; d'Élie, I Rois, XVII, 20 svv. ; conseil donné dans l'épître de Jacques, V, 14 sv., la parabole du juge inique, Luc, XVIII, 2 svv.; les larmes et le sang des saints, Apocal., VI, 9 svv.; prières publiques à l'occasion de sécheresse, d'épidémies, etc.

d. Par des *œuvres pieuses*. Les favoris de la divinité ; dogme israélite du rapport étroit entre la piété et le bonheur. La religion de la loi (servir Dieu en vue du salaire).

§ 9. L'homme essaie de se *rapprocher de la divinité*, d'entrer en contact, *en communion* avec elle : en visitant des lieux sacrés, en y établissant sa demeure (prise de voile, comp. Psaume LXXXIV); en se mettant en rapport avec des prêtres, en se plongeant dans la prière, dans la lecture des livres sacrés, dans la dévotion ; en s'arrachant, par le jeûne et par la pénitence, aux plaisirs ordinaires et aux choses du monde (ascétisme, nirvâna). Le culte de Dieu = cultiver les choses divines.

§ 10. L'homme veut simplement *exprimer les sentiments* qui l'animent à l'égard de la divinité.

Le sacrifice devient le signe et le symbole du dévouement, de la reconnaissance ; la prière, l'expression solennelle d'un sentiment pieux, d'un besoin spirituel ; le jeûne, le signe de la tristesse morale ; les fêtes, la manifestation d'une disposition religieuse, etc. A ce point de vue la forme extérieure est secondaire et cesse d'être indispensable ; l'essentiel c'est le sentiment. (Les prophètes israélites du VIIIe siècle avant Jésus-Christ ; voyez surtout Osée VI, 6 ; Isaïe, I, 11, svv. Matth. V, 23-24, VI, 5 vvs., 16 svv.; l'idée protestante de la justification par la *foi*).

III. *Adoration spirituelle, intérieure*. (Év. Jean, IV, 20-24.)

§ 11. *Sentiments* religieux. — *Soumission* à la volonté divine : résignation (Job, I, 21b ; II, 10 ; le fatalisme du Musulman) ; obéissance, Abraham (Genèse, XII, 4, etc.) ; Jésus à Gethsémané. — *Respect* des choses divines (Exode, III, 5 ; Isaïe, VI, 5, svv., « procul profani. » Comp. Matth., XVIII, 10 ; V, 34-37). — *Sentiment du péché* : théologies juive et chrétienne, hymnes védiques à Varûna, le livre des morts chez les Égyptiens, le Maz-

Digitized by Google

déisme. — *Reconnaissance* : dans toutes les religions qui honorent la divinité comme l'auteur de biens matériels ou spirituels ; actions de grâces, etc. — *Confiance* : Abraham, Elie, I Rois, XVII ; Psaume XXIII, Néhémie II, 20 Matth., VI, 25 SVV. ; confiance dans le triomphe de l'esprit (Ezéchiel, XXXVII., 1-15 etc.). *Amour* : Moïse l'ami de Dieu ; Matth., XXII, 37 ; amour intime : les mystiques, François d'Assise, les Frères moraves ; amour ardent : consécration à la cause divine, enthousiasme religieux, fanatisme. — La vie *morale* se confond avec la vie *religieuse* (comp. Philippiens, IV, 8 SVV.)

CHAPITRE TROISIÈME

LA DIVINITÉ DANS LE MONDE DES HOMMES (PERSONNAGES SACRÉS, HOMMES RELIGIEUX, ACTIONS RELIGIEUSES).

§ 1. Hommes doués de *forces surnaturelles*. Thaumaturges, sorciers. Moïse (plaies d'Égypte) ; magiciens. Élisée, Jésus, Pierre et Paul, d'après la légende. Apollonius de Tyane, Simon le Magicien; saints catholiques, exorcistes, charlatans.

§ 2. *Représentants* de la divinité. Incarnations ; nombreuses incarnations de Vishnou ; le Bouddha; le Dalaï-Lama : « le Logos fait chair « (comp. chap. I, § 3), — Prêtres et autres médiateurs ; types de prêtres ; Calchas, Aaron, Amatsia, etc. Théocraties ; hiérarchie du clergé catholique ; l'empereur de Chine ; le Messie ; le Khalife ; le pape.

§ 3. Hommes *inspirés*, animés d'un souffle divin ; les nabis du temps de Samuel (« Saül parmi les prophètes »); les prophètes israélites du Xe et ceux du VIIIe siècle avant Jésus-Christ. (voyez Amos, VII, 12-25) ; la Pythie ; la manie poétique. Le Réveil ; Revivals américains : Moody et Sankhey. Derviches tournants, rugissants, etc. La légende de Pentecôte ; glossolalie.

§ 4. *Artistes* enseignés par les dieux. Tous les arts attribués à un enseignement divin. Atelier d'Héphaistos chez Homère, Iliade, XVIII, 410 SVV. ; Apollon et les Muses enseignent les arts. L'arche de Noé ; les constructeurs du tabernacle juif (Exode, XXXI, 1-11). Au moyen âge, et plus tard encore, un art nouveau, ou une nouvelle découverte de la science, est souvent attribué aux enseignements du diable : Bernard Palissy, Salomon de Caus, etc.

§ 5. *Interprètes* de la divinité (révélation de la *vérité* divine et de la *volonté* divine).

A. *Ecrivains* sacrés. Auteurs et rédacteurs de livres sacrés : Védas, Kings, Zend-Avesta, Bible, Koran ; les évangélistes canoniques. Le dogme de l'inspiration. — Les scribes juifs et les docteurs chrétiens. — Écriture divine (Daniel, V) ; légendes touchant le Décalogue.

B. *Législateurs* religieux : Solon, Lycurgue, Numa, Kong-fu-tse, Esdras, (Décalogue, Thorah).

Digitized by Google

c. *Fondateurs* de religions : Lao-tse, Moïse, Paul, Çakya-muni, Mohammed; fondateurs de sectes (Brigham Young, etc.).

D. *Réformateurs* religieux. Zarathustra; les prophètes israélites; le roi Josias; Jésus; les Réformateurs du XVIe siècle. Initiateurs religieux modernes; le Père Hyacinthe ; les protestants libéraux; Chunder Sen.

§ 6. *Héros religieux* (actes d'héroïsme).

A. *Champions* de la divinité. Nimrod, Samson le tueur de Philistins, Josué, Jahel, David et Goliath. — Les héros de la guerre de Troie. — Les croisés. — Les grands inquisiteurs ; les bourreaux des hérétiques ; Loyola. — Le glaive d'Allah (Saladin). — Partis religieux.

B. *L'héroïsme de la souffrance* : « le serviteur de Yahvéh » (Isaïe, LIII), « l'évangile de la croix » ; martyrs juifs ; martyrs chrétiens (saint Étienne, Polycarpe, Perpétua, saint Laurent, saint Sébastien; Savonarole, Jean Huss, etc.) Martyrs de la liberté, de la science, etc.

C. « *Ouvriers de Dieu.* » Hercule; Paul (II Cor., XI, 24 SVV.); sœurs de charité; saint Vincent de Paul; Elisabeth Fry; Miss Nightingale; philanthropie moderne.

D. *Ascètes;* privations et pénitences volontaires : Nazaréens ; Esséniens; moines; religieuses; Siméon Stylite; ermites, saint Antoine; — Vestales. — Ascètes du Bouddhisme. Derviches.

§ 7. *Actions* importantes inspirées par des motifs religieux. — Guerres de religion : « les guerres de Yahvéh » ; la guerre de trente ans; guerres de religion en France ; les Huguenots. — Les Croisades. — Propagande guerrière : Charlemagne; la propagande de l'Islâm. — Propagande pacifique : mission extérieure et intérieure (le piétisme allemand; la low-church en Angleterre; formes bizarres de propagande américaine). — Émancipation des esclaves (Théodore Parker).

VAN HAMEL.

ÉTUDE GÉNÉRALE
DES DIFFÉRENTES RELIGIONS

Programme d'un cours supérieur d'histoire des religions, au point de vue de l'enseignement secondaire.

---

§ 1. Différence entre *la religion* et *les religions*. Etymologie et usage du mot latin *religio*. Elément commun à toutes les religions; manifestations nombreuses et variées. Origine et analyse du phénomène de la religion. — Celui qui ne connaît qu'une seule religion n'en connaît aucune. Eléments universels et particuliers. Toutes les religions ont droit à notre appréciation et à notre respect.

Digitized by Google

§ 2. La religion est un phénomène historique. — Développement et dégénérescence ; causes de ces deux phénomènes. Religions civilisées et religions incultes. La religion du livre. — Sources de notre connaissance de l'histoire des religions.

§ 3. Classification des religions d'après leur pouvoir de créer des associations. Religions de famille ; religions nationales ; religions universelles. — Classifications erronées ou insuffisantes : religions monothéistes et polythéistes ; religion naturelle et religion révélée ; religions primitives (culte de la nature), religions civilisées (subissant l'influence de la culture), religions morales. A repousser également la classification des religions d'après un principe philosophique ou morphologique. Le critérium de Lessing (Nathan der Weise) est excellent pour l'appréciation, mais inutile pour la classification scientifique des religions.

§ 4. La religion des tribus incultes et les restes de ce point de vue dans toutes les religions supérieures. Animisme, fétichisme, spiritisme, chamanisme.

§ 5. Les Nores (et les Germains). Religion poétique, fantastique, personnification des phénomènes et des forces de la nature. L'élément esthétique, l'élément intellectuel, l'élément national, l'élément moral y existent tous en germe, sans qu'aucun d'eux y prenne de plus grandes proportio

§ 6. La Chine. Religion très inférieure par suite de l'absence de fantaisie, tant au point de vue intellectuel et poétique qu'au point de vue moral : utilitaire et conservatrice, elle manque absolument de mysticisme. En Chine la religion a été utilisée d'une façon remarquable en faveur de l'État et de la vie sociale, dont l'organisation est primitive et mécanique. (La question chinoise ; l'ancienne religion officielle ; Kong-fu-tse, Meng-tse. — Ensuite Lao-tse.)

§ 7. L'Egypte. Première religion vraiment nationale. Pourtant culte de la nature. En apparence polythéisme bizarre et culte d'animaux. Belle idée fondamentale : la vie se maintient, même dans la mort. Ni doctrines secrètes, ni métempsycose. Religion symbolique, théocratique, mystique. Morale pure et élevée.

§ 8. Les Romains. Religion pratique, mais pas élevée (elle a quelque analogie avec celle des Chinois). La religion est tout entière au service de l'idée nationale et des intérêts nationaux. Génies, dieux, culte. Le Romain dévinise les réalités de la vie ordinaire ; sa religion est à la portée de tous, mais l'idéal lui échappe. Beaucoup d'ordre et de régularité, mais peu de progrès. Rome est tout (Jupiter Optimus Maximus ; adoration de l'empereur). — Les dieux grecs transportés à Rome y perdent leur éclat et leur charme. Cependant la religion des Romains a mis en relief l'idée du droit.

§ 9. Les Grecs. Influences heureuses (différentes civilisations ; Homère et Hésiode ; le climat et le peuple). La religion s'y développe, du culte de la nature (Homère lui-même a déjà dépassé ce point de vue primitif) jusqu'à

Digitized by Google

l'adoration de divinités ayant un caractère humain et des formes humaines. Religion nationale, esthétique. Elle a presque réalisé l'idéal du beau. L'idée morale n'y arrive pas à la place qui lui revient. Les « mystères » n'apportent pas à cette religion un soutien durable ; la philosophie la mine. Banqueroute finale de la religion des Grecs.

§ 10. Les Hindous. (Indo-Germains. Aryas). — *A*. Religion védique, poétique, naïve, élevée, profondément religieuse. *B*. Brahmaïsme anté-bouddhiste; exclusivement national, sacerdotal. L'institution des castes; la métempsycose; panthéisme mystique. *C*. Le Brahmaïsme conserve son caractère de spéculation philosophique et son ascétisme lorsque, dans sa lutte contre le Bouddhisme, il prend des formes nouvelles (idées populaires, les aventures de Vishnou, littérature sacrée accessible à tous), et même jusqu'à nos jours. — Les Sikhs (Brahmaïsme et Islamisme). Le Brahmo-Somaj (Brahmaïsme et Christianisme).

§ 11. Le Mazdéisme. Sorti du culte de la nature des Aryas primitifs (Zarathustra ?) Tendance au monothéisme. Influence prépondérante de l'idée morale. Le dualisme en tout. Belle eschatologie.

§ 12. Israël (l'idée fondamentale de cette religion est l'idée de sainteté). *a*. Le Sémitisme. *b*. Le Mosaïsme et le Prophétisme. (Monothéisme éthique, eschatologie, étroitesse nationale.) *c*. Le Judaïsme (jusqu'à nos jours.)

§ 13. L'Islâm. Hanifisme; Mohammed; le Koran, la Sunna; les cinq colonnes. Cette religion n'est pas originale. Attraits de ses éléments sensualistes pour l'homme d'Orient. Circonstances favorables. Guerre sacrée et mission. Propagande de l'Islâm. Il a fleuri en Perse et en Espagne. Tentative de réforme; les Wahabites. Il s'est trouvé impuissant à rendre des services réels à la civilisation. Cette religion satisfait spécialement le sentiment de dépendance.

§ 14. Le Bouddhisme. Dans sa philosophie et dans sa façon d'envisager la vie, cette religion se montre la fille du Brahmaïsme. Absence de l'idée de Dieu. En fait, le Bouddhisme écarte la hiérarchie et les castes, et remplace les cérémonies et les spéculations abstraites par la pureté morale et l'abnégation. Sentiment profond de la misère humaine; charité illimitée ; pessimisme; manque d'espérance. Mortification; idées d'humanité. Karma (continuité de la vie morale) et Nirvâna. Le Bouddha. Morale systématique. L'ordre des moines mendiants. Histoire du Bouddhisme jusqu'à nos jours. (Le Nord et le Midi. — Le roi Açoka. Livres sacrés et propagande. — Ceylan. — Le Lamaïsme, etc.). — Religion universelle; religion de la douleur. Le Bouddhisme a joué un rôle honorable en adoucissant les mœurs, mais il a étouffé l'énergie.

§ 15. Le Christianisme. Phénomène religieux très complexe. L'idée du prix de l'individu ; le principe de l'amour : « Notre Père. » Le mouvement messianique. L'idée de l'Homme-Dieu devient l'idée centrale. Sorti d'Is-

Digitized by Google

raël, le christianisme subit l'influence de l'esprit philosophique de la Grèce et celle de l'esprit pratique et réaliste de Rome; de là, d'un côté, le dogme, de l'autre, l'église catholique. Par son contact avec le monde germanique le christianisme arrive à mettre en relief le principe de la souveraineté de l'idée morale et des droits de l'individu. L'idée chrétienne est susceptible d'un développement illimité; le christianisme est la religion de « l'humanité » et de l'espérance; il est capable de pénétrer et d'élever la vie humaine et promet de conduire l'individu et l'humanité à leur destination. « La famille de Dieu. »

§ 16. Conclusion et résultats. La religion est un phénomène universel. Elle est sortie de l'homme; elle est inaliénable et indestructible. Elle a été partout la grande puissance. Sa nature l'entraîne à un développement toujours plus grand. Ces conceptions toujours plus nettes et cette pratique toujours plus simple et plus pure ne sont pas arbitraires ou variables. Il y a un fond de vérité dans l'idée de la révélation; c'est que la vérité se dévoile aux génies; et ce sont eux qui font l'histoire. Dès qu'il n'y a plus progrès dans une religion (le phénomène du conservatisme religieux expliqué), il y a conflit, et la religion en souffre. (Voyez entre autres l'ultramontanisme.) L'essentiel dans la religion. Chaque religion, même la plus pure, ne met en relief qu'un seul côté du phénomène. Il est donc impossible d'avoir une seule religion pour tous. Avenir du christianisme, conçu, non pas comme religion positive, mais comme principe de vie. Le caractère essentiellement humain des principes de Jésus. Ce qu'on peut en attendre.

I. Hooykaas.

COMPTES-RENDUS

Dr. Ferdinand Hitzig's *Vorlesungen ueber biblische Theologie und messianische Weissagungen des Alten Testaments,* herausgegeben von Lic. Theol. J. J. Kneucker. 1 vol. in-8, xiv, 64-224 p. Karlsruhe, H. Reuther, 1880. (Leçons sur la théologie biblique et sur les prophéties messianiques de l'Ancien Testament.) [1]

Hitzig, mort en 1876, a brillé comme une étoile de seconde grandeur au firmament, aussi encombré que nébuleux, de la théologie allemande. Il s'est montré, dans son long enseignement et dans ses nombreuses publications, fort bon hébraïssant et critique médiocre. M. Kneucker, en donnant ses soins au présent ouvrage, a pensé compléter utilement l'œuvre de son maître et ami. Il nous assure que Hitzig y attachait une importance

1. Nous croyons qu'il y a quelque intérêt à reproduire ici cet article (Voyez *Revue critique*, 1880, n° 48, p. 424 suiv.) où nous avons fait voir, par un spécimen instructif, combien la préoccupation théologique peut nuire chez des écrivains allemands à l'emploi des saines méthodes d'interprétation historique.

Digitized by Google

extraordinaire et il nous l'offre comme le pendant de l'*Histoire* (extérieure) *du peuple d'Israël*, publiée en 1869 par le regretté érudit : ici nous trouverons l'histoire *interne*, l'histoire de l'esprit israélite.

Sous le nom malheureux de « théologie biblique de l'Ancien-Testament », les Allemands entendent l'exposé des idées religieuses des anciens Juifs telles qu'on peut les reconstruire à l'aide des livres de la Bible. C'est un chapitre, et des plus beaux, de l'histoire religieuse de l'humanité. Mais cette étude perdrait, paraît-il, à être conduite selon les règles usuelles de a critique, qui n'établit un résumé ou un exposé que sur une série de monographies, élucidant les questions de date et d'auteur, assurant exactement ce qui revient à chacun. Pour Hitzig, comme pour la plupart de ses congénères, la théologie biblique est au-dessus de ces minuties; elle part à la recherche d'un principe et, quand elle l'a trouvé, elle en déroule logiquement les conséquences. C'est ce qu'il établit dans le langage d'une mauvaise philosophie : « L'historien ne doit pas se contenter de classer et d'exposer les doctrines selon l'ordre de leur apparition dans l'Ancien-Testament. Mais il se demande : pourquoi en ce temps-ci et non en ce temps-là? Les motifs trouvés doivent être des motifs internes, tirés de l'essence même des idées et qu'une excitation extérieure a mis en état d'agir. Les idées ne se bornent pas à se suivre l'une l'autre ; la dernière suppose la première, celle-là est cause de celle-ci et est à la base de son développement. C'est ainsi qu'à partir des points de détail, on remonte toujours, jusqu'à ce qu'on se heurte à une idée, qui celle-là n'a point de raison d'être, mais forme, au contraire, le centre commun auquel il faut toujours revenir. Cette pensée est la pensée fondamentale, ou le principe de la religion, dont toutes les autres idées ne sont que des apparitions, des moments de développement ou des degrés, par lesquels l'idée s'est développée peu à peu jusqu'à la négation de son apparition initiale (*sic*). Cela est la *méthode génétique*, la seule vraie, la seule qui puisse procurer une véritable science. Seule, elle nous offre le lien vivant des idées. » Les conséquences de ces singulières doctrines ne se font point attendre. Nous apprenons, sans plus tarder, que « ce que nous devons considérer comme étant vraiment une doctrine de l'Ancien Testament, c'est seulement ce qui se rattache indirectement ou directement au principe. » A côté de ce droit de récusation à l'égard de ce qui ne s'accorderait point avec son prétendu principe, M. Hitzig ne s'en attribue pas un moindre à l'endroit des doctrines qui s'accordent avec ce fameux principe lui-même. Ces déclarations sont si étranges, qu'on ne saurait se dispenser de fournir la preuve qu'on ne fait point ici tort à l'écrivain. Si un auteur biblique, dit-il, expose une opinion individuelle « quand même cette opinion peut être rapportée au principe, » il suffit qu' « elle ne découle pas nécessairement dudit principe pour pouvoir être mise de côté comme n'étant pas *la doctrine de l'Ancien Testament.* »

Digitized by Google

Mais il ne suffit pas à l'auteur de choisir à son gré entre les idées contenues aux livres de l'Ancien Testament, conservant celles qui, prétend-on, « découlent nécessairement du principe, » négligeant les autres. Hitzig réclame formellement le droit d'*inventer :* « Une idée n'a peut-être pas été mentionnée dans l'Ancien Testament, elle n'y a point été exprimée clairement, mais elle découle nécessairement du principe ou bien elle comble une lacune entre deux pensées. Cette doctrine appartient à l'Ancien Testament; elle est indispensable, elle doit prendre place dans le système. » Il ne restait plus qu'à déclarer que la date des idées ne doit pas être cherchée dans la vérification des documents, mais dans leur succession logique, que l'on supplée ainsi sans peine aux lacunes de la littérature puisque chaque idée se classe mathématiquement d'après le degré d'évolution où le principe s'y représente, enfin que deux idées contradictoires ne s'excluent pas, même quand elles se rencontrent dans un seul et même auteur : et c'est ce que l'honorable érudit n'a pas manqué de déclarer (p. 8 et 10).

Quand on part de ces principes, on doit aboutir fatalement à une construction purement théorique et de fantaisie qui n'a plus rien de commun avec l'histoire de l'évolution réelle de l'idée religieuse au sein du judaïsme ancien. On arrive à imaginer une *dogmatique* hébraïque, qu'aucun Hébreu d'aucun temps ne reconnaîtrait comme l'expression de sa manière de voir ou de celle de ses contemporains. Voici, en effet, les divisions de l'ouvrage : Premier chapitre : *Du principe de la religion de l'Ancien Testament :* 1° de l'essence de l'esprit hébraïque ; 2° de l'essence des religions de l'ancienne Asie ; 3° la religion d'Israël jusqu'à Moïse ; 4° genèse du principe de la nouvelle religion hébraïque ; 5° rapport de ce principe aux religions païennes. — Première grande division : Dogmatique générale (Allgemeine Glaubenslehre). — Deuxième chapitre : *Doctrine de Dieu considérée dans son indépendance absolue* (Nach seinen absoluten Selbstaendigkeit) : 1° la pure idée de Dieu conformément au principe ; 2° la conception et l'exposition de l'idée de Dieu dans l'Ancien Testament ; 3° évolution de l'idée. — Troisième chapitre : *L'idée de Dieu dans son rapport avec le monde :* 1° rapport avec la création ; 2° avec le gouvernement du monde ; 3° médiation dudit rapport. — Quatrième chapitre : *Rapport de Dieu avec l'homme : anthropologie en relation avec la théologie :* 1° création de l'homme ; 2° conséquences ; 3° gouvernement de l'homme. — Seconde grande division : Le particularisme. — Cinquième chapitre : *De l'essence de la théocratie* : 1° l'idée fondamentale du particularisme ; 2° origine et base de la théocratie ; 3° maximes de la théocratie. — Sixième chapitre : *De l'organisation et du développement de la théocratie* : 1° du chef de l'État ; 2° médiation de la théocratie ; le prophétisme ; 3° le sacerdoce ; 4° la royauté ; 5° confirmation (*Bethætigung*) de la théocratie. — Septième chapitre : *De la théocratie idéale ou du Messie :*

Digitized by Google

1° caractère fini et insuffisance de la théocratie (*Endlickeit und Unzulænglichkeit der bestehenden Theocratie*) ; 2° processus de l'idée ; 3° du peuple et des limites de la théocratie idéale ; 4° contenu des espérances messianiques ; 5° du chef de la théocratie idéale ou du Messie.

Quand on va au détail, on n'y voit pas moins la définition dogmatique partout substituée à l'exposé de la réalité historique. A chaque page on pourrait relever des déclarations à la fois creuses et gonflées, telles que celles-ci : « Dans la création et la conservation du monde, le rapport de Jahveh au monde consiste en ceci, que de lui, l'être immanent en soi, provient une activité, dont le monde est le produit quant à son origine et à sa subsistance. Voilà dans quelle relation on devait chercher à désigner Dieu ; il fallait à cet égard se garder, d'une part, de donner naissance à l'apparence d'une dualité, de l'autre, de laisser le monde absorber la personne même de Dieu, de même qu'il absorbe toute son activité. Il fallait concevoir Dieu, — et exprimer par la langue ladite conception, — d'abord comme Dieu en soi, puis comme âme du monde... » (p. 61-62). « Précisément parce que les Israélites étaient seuls à adorer le Dieu véritable, le Dieu universel du monde, ce Dieu était pour eux leur Dieu particulier....» (p. 80). « Dans son dernier fondement, l'édifice de la théocratique hébraïque ne reposait sur rien moins que sur l'idée religieuse elle-même, à savoir sur la pensée qu'il y a un Dieu et que ce Dieu agit dans le monde. Les Hébreux ne tenaient pas leur Dieu national pour tout-puissant, etc., mais ils avaient choisi le Dieu vrai et tout puissant pour leur Dieu national » (p. 102).

On pourrait relever bien des idées étranges et mal venues, entre autres un singulier rapprochement entre El-Shaddaï et Ormuzd, dans les pages consacrées à la religion des Israélites avant Moïse : « Si l'explication du nom d'Ormuzd par le « Dieu qui a la force » est exacte, El-Shaddaï (Dieu puissant) a, semble-t-il, la même signification, et un rapport historique entre ces deux noms divins est possible. Cette hypothèse ne se recommande pas seulement par l'exact parallélisme de ces deux appellatifs combinés, mais encore par cette circonstance qu'au nom de Jahveh la langue zende présente un correspondant dans le mot *astuads*, Dieu, proprement *astvat*, celui qui est. Il faut seulement savoir si El-Shaddai est la traduction de Auramazdâ, ou si c'est le contraire : des raisons décisives plaident pour la première alternative... » (p. 28-29). Suivent quelques considérations vagues et très contestables, mais aucun fait précis autorisant une conjecture aussi énorme et aussi grosse de conséquences, dont l'ensemble de l'ouvrage ne se ressent d'ailleurs aucunement. Il y a cinquante ans, ces rapprochements hasardés et fondés sur les analogies les plus extérieures étaient fort à la mode sur le terrain de la mythologie comparée ; il est inouï que Hitzig ait maintenu celui-là sans chercher à le justifier : on dirait même que la portée lui en a échappé.

Digitized by Google

Dans un ouvrage où il est fait aussi bon marché des dates et des documents, on ne s'étonnera pas que l'auteur ait purement et simplement passé sous silence la théorie, de plus en plus en faveur, qui voit dans les écrits des prophètes l'expression de l'état religieux des Hébreux avant l'exil et dans loi dite mosaïque l'influence du retour de l'exil. Quand, revenant à cet égard aux errements de la théologie antérieure à de Wette, on traite en bloc la « doctrine de l'Ancien Testament, » on peut en effet laisser dormir cette question. C'est ce que l'éditeur nous assure avec quelque naïveté : « Quant à l'hypothèse de Graf-Wellhausen, elle devait être passée ici sous silence, d'abord parce que Hitzig l'a toujours rejetée, et puis *parce que ce n'est encore qu'une pure hypothèse...* » (Préface, p. IX.) Nous aurions envie de demander à notre tour à M. le professeur extraordinaire Kneucker, si la théorie qui place la composition de la loi avant l'exil et la grande floraison prophétique, n'est pas également une hypothèse, qui seulement peut invoquer en sa faveur le bénéfice (très contestable) de la tradition. Mais nous craindrions de n'être pas compris. — La seconde partie de l'œuvre, consacrée aux prophéties messianiques, peut être ici négligée : on n'y trouve rien de nouveau, sinon une étude, un peu plus détaillée que le reste, du « serviteur de Jahveh » (Isaïe, LII-LIII).

Nous répétons que la « théologie hébraïque » du professeur Hitzig est tout au plus une lourde fantaisie dogmatique, dont le prétexte est pris dans les livres de l'Ancien Testament. Aucune époque, aucun homme du judaïsme ancien ne se reconnaîtrait ni dans ni sous ce jargon, ni dans ni sous ces divisions empruntées à la scolastique chrétienne. Mais nous ne commettrons pas l'injustice de lui en attribuer toute la faute. C'est là un exemple significatif du poids dont la tradition de l'école pèse, dans les facultés de théologie protestantes de l'Allemagne, même sur des érudits de valeur, même sur les esprits libéraux et indépendants, dont se réclamait feu Hitzig.

CHRONIQUE[1]

FRANCE. — Nous avons donné dans notre précédente *Chronique* des extraits du *Rapport annuel de la Société asiatique*, relatifs aux études indoues et persanes. Passant aux études sémitiques et hébraïques, M. Renan est heureux de constater la reprise dont elles sont l'objet, particulièrement au point de vue archéologique et épigraphique. Il mentionne les recherches de mythologie iconographique de M. Clermont-Ganneau, les dissertations de M. Philippe Berger sur le *Malak Astoreth* et sur le dieu *Poumaï*, les récents travaux de M. Lenormant, etc. Signalons, au passage, un mot sur notre *Revue*, où M. Renan approuve la pensée que nous avons eue de soumettre au public

(1) L'abondance des matières nous oblige à renvoyer au prochain numéro le *Dépouillement des périodiques* et la *Bibliographie* (*Réd.*)

Digitized by Google

français les récents résultats obtenus par M. Wellhausen sur l'histoire du culte chez les Israélites.

La fin de ce remarquable rapport est consacrée aux études égyptiennes, assyriennes, arabes et de l'extrême Orient. Nous y relevons encore les lignes suivantes : « M. Maspero a exposé dans votre journal les cérémonies observées pour l'enterrement des corps par les Égyptiens du Nouvel-Empire. Les textes et les représentations qu'il a discutés étaient depuis longtemps accessibles à tout le monde, mais personne ne les avait étudiés. M. Maspero a essayé de montrer l'esprit qui avait présidé à l'agencement et à l'institution de ces cérémonies : il s'agissait d'installer le mort dans la *maison éternelle*, où il doit séjourner désormais, de lui assurer les moyens d'existence dans l'autre monde et de pourvoir à tous les besoins qu'on lui supposait. Un texte curieux, celui de la grande inscription de Siout, a fourni à M. Maspero le type d'un contrat passé entre les prêtres d'un temple et le propriétaire du tombeau pour l'entretien des offrandes faites ou à faire à la statue d'un grand seigneur mort. Ces statues, que la consécration transformait en *statues prophétiques*, étaient comme autant de supports sur lesquels s'appuyait l'âme d'un défunt : après avoir reçu des Égyptiens païens le culte qu'on rendait aux ancêtres, elles sont devenues pour les Égyptiens musulmans des talismans ou des supports d'esprits malfaisants. »

— Dans une brochure fort intéressante, intitulée *La Norambégue*, découverte d'une quatrième colonne précolombienne dans le nouveau monde avec des preuves de son origine scandinave fournies par la langue, les institutions et les croyances des indigènes de l'Acadie (Nouvelle-Ecosse, Nouveau-Brunswick et Etat du Maine), M. Eugène Beauvois signale un curieux trait de mythologie populaire passé des Scandinaves aux Américains. C'est la fable du *Gougou*. Voici en quels termes Champlain, le premier, la rapporte : « Il y a encore une chose étrange, digne de réciter, que plusieurs sauvages m'ont assuré être vraie. C'est que, proche de la baie des Chaleurs, tirant au Sud, est une île où fait résidence un monstre épouvantable que les sauvages appellent Gougou, et m'ont dit qu'il avait la forme d'une femme, mais fort effroyable, et d'une telle grandeur qu'ils disaient que le bout des mâts de notre vaisseau ne lui fût pas venu jusqu'à la ceinture, tant ils le peignent grand ! et que souvent il a dévoré et tué beaucoup de sauvages, lesquels il met dans une grande poche quand il les peut attraper, et puis les mange ; et disaient ceux qui avaient évité le péril de cette malheureuse bête que sa poche était si grande, qu'il y eût pu mettre notre vaisseau. » D'autres témoignages nous font voir qu'il s'agit bien là d'une tradition, non seulement localisée dans le pays des Souriquois, mais encore adoptée par les indigènes. « Or, remarque M. Beauvois, tout ce que ceux-ci racontaient du Gougou se retrouve dans les superstitions des Scandinaves du moyen âge, tout, depuis le nom à peine défiguré jusqu'aux attributs ; le sexe, l'habita-

Digitized by Google

tion dans les rochers, les bruits effroyables, la figure affreuse, la taille gigantesque, la force extraordinaire, la voracité, la grande poche... Dans les croyances des anciens Scandinaves, des géantes, appelées en islandais *Gygjar* habitaient au milieu des rochers dans des cavernes ou des souterrains d'où sortaient des bruits étranges; leurs rires et leurs cris étaient effroyables. D'une conformation monstrueuse, d'un horrible aspect, leur taille était telle que, d'une enjambée, elles franchissaient de larges vallées. Douées d'une force proportionnée, elles transportaient des montagnes, lançaient avec leur jarretière en guise de fronde, des rochers entiers qui écrasaient les églises ; elles engloutissaient des villages sous des amas de pierres et de sable qu'elles portaient, soit dans leurs tabliers de cuir, soit dans leur sac de peau, soit dans un gant. Adonnées à l'anthropophagie, elles prenaient aussi bien des hommes vivants que des cadavres pour les faire bouillir dans leur chaudron ou les saler, comme provision, pour l'heure de la faim. — Tous ces traits, épars dans une multitude de traditions scandinaves, ont été réunis chez les Acadiens dans un type unique. »

— Nous avons reçu le premier numéro de la *Revue des études juives*, publication trimestrielle de la société des études juives (juillet-septembre 1880) qui contient une série de travaux pleins d'intérêt. Le cahier présent s'ouvre par un avis qui rappelle le caractère scientifique de cette publication comme de la société dont elle est l'organe; puis viennent des « réflexions détachées sur le livre de Job », de M.J. Derenbourg. Notre seul regret est qu'elles ne soient pas plus développées. M. Derenbourg fait, entre autres, sur le personnage d'Elihou, dont on sait le caractère particulier, des remarques très fines : « Cet Elihou ben Barachèl me paraît le seul personnage réel du livre : il avait lu le poème sublime de Job, et il composa son apostrophe violente, qu'en auteur convaincu il croyait supérieure aux discours des trois amis. Il parle, avec une fausse modestie très transparente, de sa jeunesse, de son inexpérience, de sa timidité ; mais au fond, il est si fier de son œuvre qu'il n'est pas fâché de la signer ; il en voudrait à la postérité si elle le prenait pour un être imaginaire. » Le morceau le plus considérable est sans doute le mémoire de M. Joseph Halévy, sur *Cyrus et le retour de l'exil*, signalé précédemment dans nos comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions. L'ingénieux épigraphiste y est au plus haut point *suggestif* et soulève des questions d'un vif intérêt. Nous lui reprocherons seulement d'en soulever trop à la fois sans les entourer de développements suffisants et de laisser ainsi le lecteur sous une impression de surprise et d'étonnement. Les conséquences que M. Halévy tire de certains faits pourront paraître aussi insuffisamment motivées. Ainsi je lui accorde pleinement que les documents qu'il invoque sont inconciliables avec « l'hypothèse de ceux qui voient dans l'avènement de Cyrus, non le point d'arrivée, mais le point de départ du monothéisme juif. » Mais nous ne saurions considérer comme ayant une

Digitized by Google

valeur démonstrative quelconque les lignes suivantes : « Une observation universelle nous montre que les grandes religions de l'humanité se sont développées sous les auspices de livres sacrés qui font autorité. Il ne viendra à l'idée de personne d'expliquer la religion brahmanique ou parsie en faisant abstraction du Véda ou du Zendavesta... Comment donc imaginer que la plus originale et la plus profonde évolution de l'idée religieuse, le monothéisme des prophètes, se fût développée sans un livre de fond qui en sanctionnait le principe ? Cela me paraît impossible... La haute antiquité de ce dogme entraîne naturellement une antiquité encore plus haute pour le code (le Pentateuque), au moins dans ses parties essentielles... » En d'autres termes, le monothéisme juif est antérieur au contact avec les Perses ; or, il *n'a pu* exister sans un livre sacré ; *donc* le Pentateuque est antérieur à l'exil. Au fond, nous ne voyons pas très bien quels adversaires combat M. Halévy. Si ce sont ceux qui veulent faire du judaïsme une branche de la religion perse, point n'était besoin de s'échauffer contre une conception fantastique et sans fondement ! S'il s'agit au contraire des recherches littéraires et critiques très approfondies, très minutieuses, qui revendiquent pour la plus grande partie du Pentateuque une origine post-exilienne, c'est par de tout autres arguments et non par de vagues considérations comme celles rapportées plus haut, qu'il convient de les combattre. Abstraction faite de ces critiques secondaires, le Mémoire de M. Halévy met en lumière des faits d'une haute portée, dont les historiens de l'antiquité, et tout particulièrement du judaïsme, devront tenir le plus grand compte. Nous signalons encore une excellente étude de M. A. Darmesteter, intitulée : Notes épigraphiques touchant quelques points de l'histoire des Juifs sous l'empire romain. M. A. Darmesteter, également compétent dans les littératures judaïque et classique, a donné là, avec beaucoup de modestie, une mise en œuvre excellente de matériaux très curieux ; nous l'engageons vivement à poursuivre ces recherches, qui sont loin d'être indifférentes à l'histoire générale. Notons encore les articles suivants : Les noms de personnes dans l'Ancien Testament et dans les inscriptions himyarites, par H. Derenbourg ; le rôle des Juifs de Paris en 1296 et 1297, et la ville d'Hysope, par Isidore Lœb ; l'émancipation des Juifs devant la société royale des sciences et des arts de Metz en 1787, par A. Cahen ; des notes et mélanges ; des notices bibliographiques et les procès-verbaux des séances de la société.

— Nous reproduisons la table des matières du volume de *Mélanges de critique religieuse* de M. Maurice Vernes, dont nous avons précédemment annoncé la publication, mais qui n'a été mis en vente que dans les derniers jours de novembre (Paris, Fischbacher, in-12, de xv-345 pages).

La marche de l'idée religieuse d'après Max Müller (3-20) ; *Les principes de la critique biblique* (21-40) ; *L'origine et la composition du Pentateuque d'après les travaux récents* (41-58) ; *Analyse critique des éléments constitutifs de la Genèse*

Digitized by Google

(59-79); *La Bible et ses renseignements sur l'histoire primitive de l'humanité* (80-101); *Le récit de la création et son rapport avec les sciences naturelles* (102-112); *Remarques sur la chronologie de l'histoire israélite* (113-123); *La chronologie de la Bible et son rapport avec les chronologies étrangères* (124-132); *Notes sur l'histoire israélite ancienne* (133-160); *Le prophétisme hébreu* (161-180); *Examen critique du Judaïsme de M. Havet* (181-217); *Le livre du prophète Joël et son origine récente* (218-228); *Les prétendues prophéties messianiques des livres des Rois* (229-238); *La Vénus d'Ille de Mérimée et une légende pieuse d'Abyssinie* (239-248); *La fin du christianisme d'après Hartmann* (249-265); *Le christianisme renouvelé d'après Arnold* (266-300); *De la théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque* (301-313); *L'histoire sainte laïcisée et sa place dans l'enseignement primaire* (314-328); — Appendice : *Étude de M. Littré sur la nécessité d'un haut enseignement de critique religieuse* (329-345).

— Le *Manuel de l'histoire des religions*, traduit du hollandais de C. P. Tiele, dont une édition allemande vient d'être accueillie avec un grand empressement de l'autre côté du Rhin, et dont la publication avait été également retardée, est en vente chez Leroux, depuis le commencement de novembre.

— *Les Annales du Musée Guimet* (1er volume) contiennent les travaux suivants, dont quelques-uns ont rapport à l'objet de nos études :

SOMMAIRE : 1. Rapport au ministre. — 2. Le Mandara.— 3. Le Mythe de Vénus, par M. HIGNARD. — 4. De l'usage des bâtons de main, par CHABAS.— 5. Un Ostracon égyptien, par M. E. NAVILLE. — 6. Races connues des Egyptiens, par M. E. LEFÉBURE. — 7. Tableau du Kali-Youga, par M. GARCIN DE TASSY. — 8. Le pessimisme brahmanique, par M. Paul REGNAUD. — 9. Le XVIIe chapitre du Nâtya-Çastra, par REGNAUD. — 10. Visites des premiers Bouddhas dans l'île de Lanka, par ALWIS. — 11. Voyage au Yunnan, par J. DUPUIS. — 12. Exégèse chinoise, par E. PHILASTRE. — 13. Le Feng-Shouï, par le docteur EITEL. — 14. Shidda, traduit du japonais par YMAIZOUMI et YAMATA. — 15. Conférences entre la secte Sin-Siou et la mission scientifique française, par YMAIZOUMI, TOMII et YAMATA. — Notes sur les cours de langues orientales à Lyon.

— Nous avons reçu de M. G. de Vasconcellos-Abreu, professeur de langue et littérature sanscrites à Lisbonne, une brochure, publiée à l'occasion du troisième centenaire de Camoens et intitulée : *Fragmentos d'uma tentativa de Estudo scoliastico da Epopeia portugueza*. L'auteur y met à profit ses connaissances d'indianiste pour établir des rapprochements nouveaux, que nous signalons aux spécialistes.

— M. Pietro Ellero nous a adressé un fort volume in-8, de 440 pages, intitulé : *La Question sociale* (Bologne, 1877). Ce livre n'aurait aucun rapport avec l'histoire des religions, n'étaient les chapitres où l'auteur a traité du « système évangélique. » Les principaux sont les suivants : chap. XXXIX, Si

Digitized by Google

passa a discorrere del sistema evangelico; XL, De quali fonti convenga attingere la cognizione del sistémo evangelico; XLV, La missione di Gesù; XLVI, Il seguito di Gesù; XLVIII, La persona di Gesû, etc.

Allemagne. — Une bien intéressante découverte est celle que viennent de faire à Rossano, dans la Calabre, MM. Oscar de Gebhardt et Adolphe Harnack, de la moitié d'un évangile grec écrit à l'encre d'argent sur parchemin pourpre et orné d'une série de miniatures qui représentent dix-huit scènes du Nouveau Testament et quarante portraits de prophètes. C'est aujourd'hui le plus ancien des livres d'évangiles illustrés. Les auteurs de la découverte n'hésitent pas, pour des raisons artistiques et paléographiques à la fois, à le faire remonter jusqu'à la fin du ve ou, tout au plus, au commencement du VIe siècle. Une portion déjà en a paru sous le titre de *Evangeliorum codex græcus purpureus Rossanensis* (mit 2 facsimilirten Schrifttafeln und 17 Umrisszeichnungen). (Leipzig, Giesecke et Devrient, petit in-folio). La préface raconte la découverte du manuscrit de Rossano, le décrit, le date et en étudie le texte. Les mêmes éditeurs annoncent la prochaine publication d'une collation complète; le *Rossanensis* contient les deux évangiles selon saint Matthieu et saint Marc. (R. C.)

— Une somme de 80,000 marks a été donnée par l'empereur d'Allemagne pour l'achèvement des fouilles de Pergame et d'Olympie.

— Un nouveau recueil consacré aux recherches sur l'Ancien Testament doit paraître, à partir du 1er avril 1881, deux fois par an, sous le titre de : *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft;* cette revue est dirigée par M. B. Stade, professeur à l'Université de Giessen.

Angleterre. — La collection des « *Sacred book of the East* » dirigée par M. Max Müller, comprend trois volumes qui paraîtront prochainement : 1° une nouvelle traduction du Coran par M. Palmer; 2° une traduction du *Parinibbâna-Sutta*, par M. Rhys David; 3° le *Sutta Nipâta*, par M. Fausbœll et le *Dhammapada* par M. Max Müller.

L'Éditeur-Gérant,
ERNEST LEROUX.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SECOND

ARTICLES DE FOND

PAGES

Les monuments funéraires des Grecs, par M. Ravaisson 5
Les sacrifices et les fêtes chez les Hébreux, d'après M. J. Wellhausen 27
Comment distinguer les éléments exotiques de la mythologie grecque, par M. C. P. Tiele 129
Les prêtres et les lévites chez les anciens Hébreux, d'après M. J. Wellhausen 170
Le culte des Saints chez les Musulmans, par M. Ignace Goldziher 257

BULLETINS CRITIQUES

La mythologie grecque, par M. P. Decharme 52
La mythologie gauloise, par M. A. Gaidoz 68
La religion chrétienne (Origines), par M. Maurice Vernes. 197
Le judaïsme post-biblique, par M. H. Oort 222
La mythologie latine, par M. A. Bouché-Leclercq 352
Le bouddhisme extra-indien (Tibet et Indo-Chine), par M. Léon Feer 363

MÉLANGES

Salomon et les oiseaux, légende populaire turque, traduite par M. Decourdemanche 83
Notice sur le musée religieux, fondé à Lyon, par M. Em. Guimet (suite et fin) 107
Aperçu général des principaux phénomènes religieux (Programme d'un cours élémentaire d'histoire des religions), par M. Van Hamel 377
Etude générale des différentes religions (Programme d'un cours supérieur au point de vue de l'enseignement secondaire), par M. J. Hooykaas 386

Digitized by Google

COMPTES RENDUS

F. Lenormant. Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux. Vol. I. (De la création de l'homme au déluge..... 123
P. Gener. La mort et le diable, histoire et philosophie des deux négations suprêmes..... 232
Ed. Chevrier. Etudes sur les religions de l'antiquité. — De la religion des peuples qui ont habité la Gaule..... 234
F. Hitzig. Leçons sur la théologie biblique de l'Ancien Testament (Vorlesungen ueber, etc.)..... 389

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES

I. Académie des inscriptions et belles-lettres..... 236
II. Revue critique d'histoire et de littérature..... 241
III. Revue archéologique..... 246
VI. Revue historique..... 247
V. Revue des questions historiques..... 247
VI. Theologische Literaturzeitung..... 247
VII. Articles signalés dans différentes publications périodiques..... 249

CHRONIQUE

France..... 250 et 393
Allemagne..... 398
Angleterre..... 398

BIBLIOGRAPHIE

Généralités et divers..... 254
Égypte, Assyrie, Phénicie..... 254
Judaïsme..... 254
Christianisme..... 255
Inde et Perse..... 256
Grèce et Italie..... 256
Germains, Celtes, Slaves..... 256

FIN

SAINT-QUENTIN. — IMPRIMERIE JULES MOUREAU.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

PERIODICALS

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed. Renewals only: Tel. No. 642-3405
Renewals may be made 4 days prior to date due.
Renewed books are subject to immediate recall.

DEC 17 1971 7

REC'D LD DEC-7 '71-10AM 7

MAR 15 1981

REC. CIR. MAR 16 '81

JAN 17 1982

RET'D DEC 21 1981

NOV 17 1984

RECEIVED BY

NOV 8 1984

CIRCULATION DEPT.

DEC 6 1985

REC. CIR. NOV 8 1985

LD21A-40m-8,'71
(P6572s10)476-A-32

General Library
University of California
Berkeley

Digitized by Google

PERIODICALS

GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY

B000936158

Revue,
262262
BL3
R4
v.2

Digitized by Google

Digitized by Google